POLITIK SYARIAT ISLAM

Dari Indonesia hingga Nigeria

Taufik Adnan Amal
Samsu Rizal Panggabean

POLITIK SYARIAT ISLAM

Dari Indonesia hingga Nigeria

Taufik Adnan Amal

Politik Syariat Islam

Dari Indonesia hingga Nigeria

Penulis: Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean

Cetakan 1, Desember 2004

Diterbitkan oleh Pustaka Alvabet
Anggota IKAPI
Ciputat Mas Plaza, Blok B/AD,
Jl. Ir. H. Juanda, Ciputat - Jakarta 15411
Telp. (021) 74704875, 7494032 - Faks. (021) 74704875
e-Mail: pustaka_alvabet@yahoo.com

Desain sampul: Nur Kholis al-Adib

Tata letak: Priyanto

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Amal, Taufik Adnan

Politik Syariat Isl m
oleh Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean

Cet. 1 — Jakarta: Pustaka Alvabet, Desember 2004
280 hlm. 21 cm.
Bibliografi; hlm. I-VIII : 236-253
Indeks.

ISBN 979-3064-07-2

1. Islam - Sejarah
2. Islam dan Politik — I. Judul

297.9

Kata Pengantar

PADA awalnya, buku ini berasal dari tinjauan kedua penulis terhadap beberapa peraturan daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam mengenai syariat Islam yang diterbitkan pada tahun 2002. Tinjauan ini kemudian diperluas menjadi paper mengenai penerapan syariat Islam di Aceh dan menyertakan beberapa qanun yang terbit pada tahun-tahun berikutnya. Paper tersebut pernah disampaikan dalam sarasehan yang diselenggarakan Jaringan Islam Liberal pada Januari 2003 dalam rangka menyambut kedatangan Abdullahi Ahmad an-Naim, sarjana dari Sudan yang terlibat secara intens dalam isu formalisasi syariat Islam di negerinya, dan terpaksa harus meninggalkan tanah airnya lantaran keterlibatan tersebut. Kini an-Naim mengajar di Universitas Emory, Amerika Serikat.

Paper tentang isu formalisasi syariat Islam di Aceh itu kemudian diperluas untuk mencakupkan daerah-daerah lainnya di Indonesia. Revisi paper ini kemudian disampaikan pada lokakarya riset perdamaian dan resolusi konflik yang diselenggarakan Pusat Studi Keamanan

dan Perdamaian (PSKP) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta pada April 2003.

Kedua penulis kemudian mengembangkan paper tersebut sehingga mencakup beberapa negara di Asia dan Afrika - Mesir, Sudan dan Nigeria untuk wilayah Afrika, serta Pakistan, Afganistan dan Malaysia untuk wilayah Asia. Akhirnya, jadilah buku dalam bentuk yang sekarang ini disajikan kepada pembaca.

Kedua penulis berterima kasih kepada banyak pihak yang dengan cara masing-masing telah membantu kelancaran penerbitan buku ini. Rekan-rekan di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP) telah menyediakan ruang untuk bekerja siang malam selama beberapa minggu di tahun 2003. Kedua penulis juga berterima kasih kepada kawan-kawan lama, khususnya Ihsan Ali Fauzi, Luthfi Assyaukanie, Hamid Basyaib dan Ahmad Baedawi yang dengan teliti membaca naskah buku ini dan memberikan masukan berharga.

Rejodani dan Dodowo, 25 Agustus 2004

Taufik Adnan Amal - Samsu Rizal Panggabean

Daftar Isi

Pendahuluan

GAGASAN tentang hukum ilahi dalam Islam biasanya diekspresikan dengan kata *fiqh* (fikih) dan *syari'ah* (syariat).[1] Fikih, secara orisinal, bermakna pemahaman dalam pengertian yang luas. Seluruh upaya untuk mengelaborasi rincian hukum ke dalam norma-norma spesifik negara, menjustifikasinya dengan perujukan kepada wahyu, mendebatnya, atau menulis kitab dan risalah tentang hukum merupakan contoh-contoh fikih. Jadi, kata fikih menunjuk kepada aktivitas manusia dan para sarjana, khususnya, untuk menderivasi hukum dari wahyu Tuhan.

Sebaliknya, syariat merujuk kepada hukum-hukum Tuhan dalam kualitasnya sebagai wahyu. Dalam penggunaan yang longgar, syariat bisa menunjuk kepada Islam sebagai agama Tuhan. Kata ini juga merujuk kepada hukum Tuhan yang terkandung di dalam korpus wahyu-Nya. Kata syariat juga lazimnya digunakan untuk menggantikan kata fikih, di mana konotasi positifnya ditransfer kepada tradisi kesarjanaan hukum Islam. Dalam kasus-kasus lain, kata syariat diterapkan pada sistem pemikiran birokratis yang aktual untuk menyelaraskannya dengan norma-norma yang diekspresikan dalam tulisan-tulisan teoretis.

Secara etimologis, *syari'ah*, "jalan ke mata air," berasal dari akar kata *syara'a*, "yang ditetapkan atau didekritkan." Di dalam al-Quran, kata *syari'ah* muncul satu kali di dalam 45:18 dengan pengertian jalan yang mesti diikuti. Kata bentukan *syir'ah* juga digunakan dalam 5:48 dengan pengertian jalan. Sementara akar kata *syara'a* muncul dua kali di dalam al-Quran, dengan Tuhan sebagai subyeknya (42:13) dan dalam kaitannya dengan orang-orang yang membangkang kepada agama Tuhan (7:163).[2]

Sebagai hukum Tuhan, syariat menempati posisi paling penting dalam masyarakat Islam. Sebagian umat Islam meyakini syariat mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, baik secara individual maupun kolektif. Kecenderungan mendefinisikan syariat Islam secara luas semacam ini, sekalipun bermasalah,[3] tetap muncul di dunia Islam hingga kini.

Syariat Islam biasanya diklasifikasikan ke dalam *'ibadah* dan *mu'amalah*: *'ibadah* mengatur hubungan manusia dengan Allah, sedangkan *mu'amalah* mengatur hubungan antara manusia dengan manusia dan benda serta penguasa.[4] Ia ditujukan untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[5]

Dengan demikian, menurut batasan yang disebutkan di atas, syariat mengontrol serta mengatur seluruh perilaku publik dan privat manusia. Ia memiliki aturan tentang kebersihan pribadi, perilaku seksual, dan membesarkan anak. Ia mengemukakan aturan-aturan spesifik tentang shalat, puasa, sedekah, dan berbagai masalah religius lainnya. Ketentuan tentang masalah keperdataan dan kepidanaan juga tercakup dalam syariat. Di samping itu, syariat mengatur bagaimana individu berprilaku di dalam masyarakat, bagaimana suatu kelompok berinteraksi dengan kelompok lain, bagaimana mengatasi masalah perbatasan, perselisihan, konflik dan peperangan antar negara, serta masalah kelompok minoritas (*zimmi*)[6] di dalam negara. Dalam pandangan kaum Muslimin, syariat bahkan dapat digunakan sebagai sarana untuk memecahkan masalah sipil dan kriminal internasional.[7]

Untuk berbagai ketentuannya, syariat mengemukakan

sejumlah hukuman atas pelanggarannya. Khusus mengenai pidana, ada tiga kategori hukum yang lazim dikemukakan: *hadd, qishash* dan *ta'zir*. *Hadd* (jamak: *hudud*, "batasan, limit") adalah perbuatan yang dilarang dan dikenakan hukuman oleh al-Quran,[8] mencakup zina,[9] *qazaf*,[10] konsumsi alkohol (*khamr*),[11] pencurian (*sariqah*),[12] dan perampokan jalanan (*qath' al-thariq*).[13] *Qishash* ("retaliasi, *lex talionis*") berkaitan dengan kejahatan terhadap person, seperti pembunuhan, pencideraan, dan pemukulan. Hukuman retaliasi atau pembalasan yang setimpal ditetapkan syariat, tetapi ahli waris korban bisa memaafkan perbuatan tersebut dengan sejumlah uang kompensasi yang disebut *diyat*[14], atau tanpa kompensasi.[15] Sementara *ta'zir* adalah kejahatan terhadap kepentingan privat dan publik yang tidak ditetapkan dalam *hudud* dan *qishash*. Karena itu, hukumannya diserahkan kepada hakim dan mungkin saja bervariasi tergantung dari yang memutuskannya dan yang terkena putusan. Hukuman *ta'zir* bisa berupa hukuman mati, cambuk, penjara, pengasingan, atau lainnya untuk berbagai kejahatan.[16]

Dalam teorinya, seluruh bentuk pelanggaran syariat diadili oleh *qadli* (hakim). Kitab-kitab fikih selama berabad-abad selalu mengulang-ulang yurisdiksi teoritis ini. Tetapi, yurisdiksi dalam hukum pidana, pada faktanya, telah hilang dari tangan hakim sejak masa-masa awal Islam. Ada beberapa faktor yang mengakibatkan hilangnya yurisdiksi tersebut: (i) syariat hanya mencakupkan sejumlah tindakan kriminal dan hukumannya, serta melepaskan tindakan kriminal lain ke dalam wilayah *ta'zir*; (ii) hukum pembuktian dalam syariat terlalu restriktif untuk diterapkan dalam suatu sistem kriminal yang efisien; dan (iii) pemimpin imperium dan negara Islam tidak dapat membiarkan tindakan-tindakan kriminal yang membahayakan keamanan negara diadili oleh otoritas-otoritas keagamaan yang loyal pada sekumpulan hukum yang tidak dapat mereka kontrol.

Keseluruhan faktor di atas telah mengakibatkan diciptakannya yurisdiksi-yurisdiksi kriminal lain yang independen dari *qadli*. *Syurthah* (polisi) kemudian dibentuk dengan tugas

menyelidiki, menuntut, dan menjatuhkan hukuman untuk berbagai tindak kejahatan.[17] Demikian pula, *hisbah* atau *muhtasib* (inspektur pasar) dibentuk untuk menghukum para pelanggar kejahatan dalam perdagangan yang tidak membutuhkan pengakuan di depan pengadilan *qadli*.[18] Pada permulaan kekuasaan Dinasti Abbasiyah, suatu yurisdiksi baru yang disebut *mazhalim* – dipimpin oleh penguasa, wazir, atau gubernur – dibentuk untuk mengadili para pelaku kejahatan yang berada di luar kewenangan peradilan lain.[19] Dewasa ini, selain institusi *qadli* yang tetap bertahan selama berabad-abad, beberapa negeri Muslim melembagakan kembali institusi polisi syariat dan hisbah dengan sejumlah modifikasi dalam rangka penerapan syariat Islam.

Secara umum, ketentuan syariat terbagi ke dalam lima kategori utama (*al-ahkam al-khamsa*): (i) *fardl*, yang diwajibkan;[20] (ii) *haram*, yang dilarang; (iii) *mandub* atau *sunnah*, yang disarankan; (iv) *makruh*, yang disarankan untuk ditinggalkan atau tidak disukai; (v) *ja'iz* atau *mubah*, yang dibolehkan.[21] Kelima kategori ini sangat penting dalam memahami pembedaan antara yang disukai secara moral dan yang bisa diundangkan secara legal. Kerancuan pemahaman terhadapnya, seperti terjadi di sejumlah negeri Muslim,[22] akan menimbulkan anakronisme hukum dan moral.

Dalam tradisi kesarjanaan Muslim, hukum Islam dipandang bermula dengan pewahyuan al-Quran dan keputusan-keputusan Nabi. Karena itu, sumber material syariat adalah al-Quran dan Sunnah Nabi.[23] Instruksi-instruksi spesifik dari kedua sumber ini kemudian diperluas dan dikodifikasikan ke dalam fikih oleh para yuris dengan menggunakan peralatan-peralatan interpretatif atau sumber-sumber prosedural syariat, seperti *qiyas* (penalaran analogis), *ijma'* (konsensus), *mashlahah* (kepentingan umum), dan lain-lain.[24]

Berpijak pada sumber prosedural ini, yang dalam kategori umum dikenal sebagai *ijtihad*,[25] syariat Islam mengalami perkembangan yang menakjubkan selama periode formatifnya — yakni hingga abad ke-10. Ada empat mazhab hukum Sunni,

selain Syi'ah, yang muncul dan mengkristal dalam rentang waktu tersebut, kemudian memiliki pengaruh desisif dalam dunia Islam hingga dewasa ini.[26] Yang pertama adalah mazhab Hanafiyah, dibangun oleh Imam Abu Hanifah (699-767), yang diikuti di Turki, sebagian penduduk Mesir, Suriah, Libanon dan Irak, sebagian penduduk Yordania dan Palestina, Balkan, Kaukasus, Afganistan, Pakistan, India, republik-republik di Asia Tengah, dan Cina. Yang kedua adalah mazhab Malikiyah, didirikan oleh Imam Malik ibn Anas (713-795), yang diikuti di Maroko, Aljazair, Tunisia, Libia, Sudan, Bahrain, Nigeria, dan Kuwait. Mazhab ketiga adalah Syafi'iyah, didirikan oleh Imam Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (767-820), yang diikuti di sebagian daerah Mesir, terutama daerah rural, India, Malaysia, Brunai, Indonesia, sebagian penduduk Palestina, Yordania, Suriah, Libanon, Irak, Pakistan dan India, serta kelompok sunni di Iran dan Yaman. Yang terakhir adalah mazhab Hanbaliyah, didirikan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal (780-855), yang merupakan mazhab resmi Kerajaan Saudi Arabia, dan memiliki banyak pengikut di Palestina, Suriah, Irak, dan lain-lain. Pengaruh keempat mazhab tersebut terlihat dalam sejumlah legislasi syariat yang diundangkan di beberapa negeri Muslim dewasa ini.

Dalam periode formatif tersebut, syariat lebih merupakan suatu sistem doktrinal yang independen, dan bahkan sering bertabrakan dengan praktek-praktek legal.[27] Hingga taraf tertentu, dapat ditegaskan bahwa syariat tidak pernah diterapkan secara sepenuhnya di pengadilan. Dikotomi antara teori dan praktek ini berlangsung selama berabad-abad dalam Islam dan cukup bervariasi dari masa ke masa serta antara satu bidang syariat dengan bidang syariat lainnya.

Di masa awal, sekalipun pelaksanaan syariat yang ketat dipandang bukan prioritas utama Dinasti Umayyah, pejabat-pejabat eksekutifnya secara jelas dibimbing olehnya. Secara khusus, kepentingan dan prestise para penguasa Umayyah selalu terkait dengan lembaga *qadli*. Kebijakan ini diteruskan Dinasti Abbasiyah pada awal kekuasaannya, yang mendasar-

kan legitimasi penggulingan Dinasti Umayyah justru pada klaim bahwa mereka memiliki komitmen yang lebih besar untuk menerapkan syariat.

Tahap selanjutnya sejarah Islam memperlihatkan fluktuasi penerapan syariat dalam praktek.[28] Pada abad pertengahan, syariat diterapkan dengan sepenuhnya dalam hukum kekeluargaan dan waris. Sementara hukum pidana, perpajakan, konstitusi, dan perang merupakan titik terlemah dalam penerapan syariat. Sedangkan hukum perikatan dan kewajiban para pihak dalam perikatan berada di tengah-tengahnya.[29]

Setelah pemapanan berbagai aliran pikiran keagamaan dalam Islam, pintu *ijtihad* dinyatakan tertutup sekitar abad ke-10. Tidak terdapat rekaman apapun mengenai pernyataan resmi penutupan pintu *ijtihad*, tetapi mayoritas ulama pada masa itu mulai memandang bahwa seluruh permasalahan keagamaan yang esensial telah dibahas secara tuntas dan, karena itu, pelaksanaan *ijtihad* absolut tidak lagi diizinkan.[30] Dengan demikian, fluktuasi penerapan syariat Islam dalam praktek, kini diikuti dengan kemandegan dalam teori sejak tertutupnya pintu *ijtihad*.

Ketika negara-negara Barat melakukan kolonialisasi di hampir seluruh dunia Islam, pemerintah jajahan membatasi penerapan syariat yang dipraktekkan di dalam masyarakat Muslim. Beberapa kasus seperti yang terjadi di Indonesia, Malaysia, Nigeria, dan lainnya, merupakan ilustrasi yang bagus untuk hal ini.[31] Berdampingan dengan itu, sistem-sistem hukum non-syariat secara gradual diundangkan. Pemerintah jajahan, dalam hal ini, hanya melanjutkan proses yang telah dilakukan otoritas-otoritas politik Muslim sebelumnya, dan karenanya bukan suatu peralihan yang radikal.

Kebanyakan penguasa kolonial Barat tidak serta-merta mengganti sistem hukum Islam secara menyeluruh, tetapi secara bertahap memperkenalkan hukum-hukum baru. Proses itu umumnya diawali dengan mengenalkan hukum pidana – yang menempati posisi terlemah dalam fluktuasi syariat – disusul hukum-hukum lainnya. Sementara hukum kekeluargaan dan waris Islam dibiarkan sebagaimana adanya.[32] Dengan penge-

nalan hukum-hukum baru, lembaga-lembaga penegakannya – kepolisian, kejaksaan, dan pengadilan – juga ikut diperkenalkan. Terkadang, pengenalan pranata-pranata ini dilakukan secara terpisah dari pranata yang ada di dalam masyarakat Muslim, misalnya peradilan syariat atau agama.

Kontak dunia Islam dengan Barat pada masa kolonialisme dan pascakolonialisme juga memberikan dampak positif dengan munculnya upaya kanonisasi syariat di negeri-negeri Muslim. Kanonisasi tentunya akan memberikan dan menjamin kepastian hukum, dan upaya semacam ini pertama kali dilakukan di Turki pada penghujung abad ke-19 – yakni lewat *Macelle* (*Majallah*), yang dikompilasi pada 1869-1876.[33] Berbagai undang-undang tentang hukum kekeluargaan Islam, pidana, dan lainnya yang diundangkan di Indonesia, Nigeria, Sudan, Mesir, Pakistan, serta lainnya, merupakan upaya kanonisasi syariat pada era pascakolonialisme.

Setelah lepas dari cengkeraman penjajah, negeri-negeri Islam – yang terpecah ke dalam berbagai *nation-states* sebagai akibat kolonialisme – mewarisi sistem hukum Barat, dengan sedikit ruang bagi syariat dalam hukum kekeluargaan dan waris. Tetapi, dengan pengerasan identitas Islam yang dilatari berbagai hal, negeri-negeri Muslim menghadapi berbagai tuntutan penerapan syariat Islam dalam segala aspeknya, termasuk reformasi hukum kekeluargaan dan waris.

Serangkaian eksperimen penerapan syariat Islam yang dilakukan di beberapa negeri Muslim telah mendapat kritikan pedas, karena dipandang melanggar HAM. Syariat, dalam hal ini, dipandang telah membatasi kebebasan beragama, diskriminatif terhadap perempuan dan non-Muslim.[34] Padahal, dalam kenyataannya, sebagian besar negeri Muslim yang bereksperimen dengan syariat telah meratifikasi konvensi-konvensi internasional tentang HAM, seperti *Convention to Eliminate All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (ICESCR), dan Convention on the Rights of the Child (CRC).*

Dengan demikian, ada sejumlah masalah menarik yang mencuat dalam isu penerapan syariat Islam dewasa ini. Kajian berikut mencoba menelusuri berbagai tuntutan dan penerapan syariat Islam di beberapa negeri Muslim, ketegangan dan persoalan yang muncul akibat dari tuntutan dan penerapan tersebut – termasuk masalah-masalah metodologis – serta kemungkinan-kemungkinan untuk mengatasinya. Fokus kajian ini adalah isu penerapan syariat Islam di Aceh dan beberapa daerah lain di Indonesia, serta sejumlah negeri Muslim di Afrika dan Asia – Mesir, Sudan dan Nigeria untuk Afrika, serta Pakistan, Afganistan dan Malaysia untuk Asia. Pemilihan daerah-daerah yang menjadi objek studi ini dilakukan secara purposif untuk menunjukkan keluasan dimensi persoalannya tanpa harus mengkompromikan kedalaman dimensi masalah yang dibahas.

Tujuan studi ini adalah memotret isu penerapan syariat Islam di negeri-negeri Muslim yang dikaji dengan berbagai permasalahan dan ketegangannya, serta menawarkan alternatif-alternatif pemecahan metodologis dan praktis atas masalah-masalah yang dihadapi dalam isu tersebut. Yang disajikan di sini diharapkan bisa memberikan kejelasan tentang watak penegakan syariat dalam sejarah Islam modern dan memberi arah yang jelas untuknya.

Setelah bagian pendahuluan, studi ini memfokuskan perhatiannya pada penegakan syariat Islam di Aceh. Selain meninjau pengalaman historis Islam di Aceh, perhatian akan dipusatkan untuk menyimak serangkaian peraturan daerah (perda), qanun dan rancangan qanun (raqan) syariat Islam, yang dibuat berdasarkan undang-undang keistimewaan Aceh – Keputusan Perdana Menteri RI no. 1/Missi/1959, dan UU no. 44/1999, serta UU no. 18/2001U tentang Nanggroe Aceh Darussalam (NAD).

Perhatian yang agak istimewa terhadap isu penegakan syariat Islam di Aceh ini – yang secara khusus dibahas dalam satu bab tersendiri – dilatari oleh pertimbangan terhadap arti penting syariat Islam dalam otonomi khusus yang diberikan konstitusi kepada Nanggroe Aceh Darussalam. Selain itu,

munculnya produk legalislatif lokal tentang syariat dalam jumlah yang cukup masif di Aceh juga menjadi pertimbangan tersendiri.

Isu tentang penerapan syariat Islam di Indonesia dibahas dalam bab 2, dengan pertama-tama menelusuri sejarah legislasi syariat di Indonesia hingga dewasa ini. Perhatian kemudian diarahkan pada berbagai tuntutan penerapan syariat Islam yang diajukan beberapa gerakan Islam berhaluan keras, dan isu penerapan syariat dalam percaturan politik yang diperjuangkan partai-partai politik berbasis Islam dan sejumlah organisasi kemasyarakatan Islam, serta isu penerapannya di berbagai wilayah Indonesia, di luar Aceh. Kontroversi-kontroversi yang menyertainya juga akan dibahas dalam bab ini.

Dalam bab 3 dan bab 4, ditelusuri penerapan syariat Islam di beberapa negara Muslim Afrika dan Asia. Pergulatan dalam isu penerapan syariat Islam di Mesir, Sudan, dan Nigeria akan diungkapkan dalam bab 3 sebagai sampel aplikasi syariat Islam di Afrika. Sementara pergulatan isu yang sama di Pakistan, Afganistan pada masa Taliban, dan Malaysia akan dikemukakan dalam bab berikutnya untuk merepresentasikan Asia.

Bab 5 akan mengemukakan beberapa penjelasan di balik eksperimen penerapan syariat, pendekatan-pendekatan yang digunakan di dalamnya di berbagai negeri Muslim yang dikaji, serta implikasinya. Sementara bab 6 berupaya menawarkan kemungkinan-kemungkinan pemecahan secara praktis dan metodologis atas berbagai masalah yang dihadapi dalam isu penegakan syariat Islam. Dalam bab penutup akan dikemukakan kesimpulan dan implikasi studi ini.

Catatan:

[1] Dalam tulisan ini, kata syariat atau hukum Islam digunakan dalam pengertian yang lazim dipakai di berbagai negeri yang dikaji, yakni aturan keagamaan yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, baik secara individual maupun kelompok, yang diderivasi dari al-Quran dan Sunnah.

[2] Lihat art. "Shari'a," *Encyclopaedia of Islam CD-Rom edition. v.1.0*, (Leiden: Koninklijke Brill NV,

1999). Selanjutnya dirujuk dengan *EI CD-Rom edition.*

[3] Seperti ditunjukkan Abdallahi Ahmed al-Na'im, "*Shari'a* and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?," *Kluwer Law International,* 2000, hal. 29 ff.

[4] Lihat Mohammad Daud Ali, "Kedudukan dan Pelaksanaan Hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia," *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia,* ed. Cik Hasan Bisri, (Jakarta: Logos, 1998), hal. 43.

[5] Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam,* Jakarta: Tintamas, 1982, hal. 9.

[6] *Zimmi* atau *ahl al-zimmah* adalah orang atau kelompok orang yang mengadakan perjanjian perdamaian (*zimmah*) dengan kaum Muslimin, dan dengan demikian memiliki hak untuk menentukan nasib sendiri, termasuk otonomi moral dan legal di dalam desa dan kota mereka yang berada di bawah kontrol kaum Muslimin. Para fukaha yang awal mengakui bahwa non-Muslim yang mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin diberi jaminan penuh untuk kebebasan beragama dan perlindungan yang sama di depan hukum, sejauh menyangkut hak-hak keamanan pribadi dan harta bendanya. Para *Zimmi* juga memiliki hak untuk menempati jabatan publik, termasuk hakim dan menteri. Jadi, dalam hukum syariat yang awal, hak sipil dan politik serta berbagai kebebasan lainnya yang dimiliki *zimmi* diakui. Lihat Louay M. Safi, "Human Rights and Islamic Legal Reform," tersedia di http://www.witness-pioneer.org/vil/Articles/shariah/default.htm.

[7] Cf. Dennis J. Wiechman, *et.al.,* "Islamic Law: Myths and Realities," http://www.acsp.uic.edu/oijc/pubs/cji/120313.htm. Diakses 4 Januari 2003.

[8] Untuk jenis pelanggaran *hadd,* lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islam fi-ma la Nashsha fihi,* (Quwait: Dar al-Qalam, 1972), hal. 159.

[9] Untuk jenis pelanggaran zina dikenakan hukuman rajam bagi yang telah menikah dan cambuk 100 kali bagi yang belum menikah.

[10] *Qazaf,* menuduh berbuat zina tanpa pembuktian, diganjar dengan 80 cambukan.

[11] Konsumsi alkohol diganjar dengan 80 cambukan, mengikuti preseden Umar ibn Khaththab. Syafi'iyah menetapkan 40 cambukan. Lihat art. "khamr," *EI CD-Rom Edition.*

[12] Pencurian diganjar dengan potong tangan (5:42) kanan. Untuk kejahatan kedua dipotong kaki kirinya, kemudian tangan kiri dan kaki kanan, untuk pengulangan selanjutnya. Mazhab Hanafiyah mengenakan hukuman penjara untuk pengulangan kejahatan ketiga kalinya. Sementara Syafi'iyah dan Malikiyah memberikan hukuman penjara untuk kejahatan kelima. Di kalangan Syi'ah, hukuman penjara dikenakan untuk perbuatan ketiga dan hukuman mati untuk pengulangan keempat. Lihat art. "Sarika," *Ibid.*

[13] Menurut Abu Hanifah, jika pelakunya merampok korban, ia dihukum potong tangan dan kaki secara bersilang, serta disalib dalam kasus pembunuhan. Menurut Syafi'i dan Ahmad, pelakunya dibunuh; jika pelaku juga merampok korban, ia disalib setelah dihukum mati; jika hanya membunuh merampok harta korban, ia dipotong tangan dan kakinya secara bersilang. Lihat art. "katl," *Ibid.*

[14] *Diyat* adalah sejumlah uang atau harta yang harus dibayarkan sebagai kompensasi karena menyebabkan korban mati atau kehilangan akal atau cedera atau kehilangan fungsi anggota-anggota badan.

[15] Lihat art. "Criminal Law," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* ed. J.L. Esposito, (New York: Oxfrod Univ. Press, 1995), vol. 1, hal. 329. Lihat juga Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward An Islamic Reformation,* (Syracuse - New York: Syracuse Univ. Press, 1990), hal. 104 ff.

[16] "Criminal Law," *Oxford Encyclopedia, ibid.* 329 f.

[17] *Syurthah* berasal dari akar kata *sy-r-th,* bermakna memisahkan atau membedakan sesuatu dari suatu entitas yang lebih besar. Dalam sumber-sumber yang awal, *syurthah* adalah unit elit dalam tentara yang berfungsi menjaga hukum dan ketertiban untuk menjunjung tinggi otori-

tas negara. Cf. Art. "Shurta," *EI CD-Rom Edition.*

[18] *Hisbah*, terma di luar kosa kata al-Quran, pada mulanya digunakan dalam pengertian kewajiban setiap Muslim untuk menegakkan amar makruf nahi munkar, dan fungsi seseorang yang secara efektif dipercayakan untuk menegakkan amar makruf nahi munkar dalam mengawasi perilaku moral, khususnya di pasar. Orang yang dipercayakan menjalankan *hisbah* disebut *muhtasib* (lihat art. "Hisba," *ibid.*). Konsep ini diadopsi Banu Umayyah pada abad ke-7 dari konsep *agronomos* (inspektur pasar) Bizantium. Lembaga *muhtasib* tetap eksis di negeri-negeri Muslim, khususnya di Afrika Utara, hingga dewasa ini, tetapi tugas-tugasnya dikooptasi oleh berbagai tangan administratif negara modern. Jejak institusi ini masih bisa ditemukan dalam polisi moral Saudi Arabia (lihat George N. Sfeir, "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Middle East Journal*, vol 52, no. 3, 1998, pp. 415 ff.), atau Wilayatul Hisbah dari Dinas Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam, yang melakukan razia busana muslimah di Aceh (lihat *Gatra*, 12 Juni 2004, pp. 12-13).

[19] Lihat art. "Criminal Law," *Oxford Encyclopedia*, hal. 330.

[20] Mazhab Hanafiyah membedakan antara *fardl* dan *wajib*: *fardl* merupakan kewajiban-kewajiban agama yang dinyatakan secara eksplisit di dalam al-Quran dan Sunnah; sedangkan *wajib* adalah kewajiban-kewajiban yang dideduksi dari Quran dan Sunnah berdasarkan nalar. Lebih jauh, kewajiban-kewajiban agama ini juga secara umum dikelompokkan menjadi dua: *fardl 'ayn*, kewajiban individu, dan *fardl kifayah*, kewajiban kolektif.

[21] Cf. A.A.A Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, (Delhi: Oxford Univ. Press, 1974), hal. 17.

[22] Seperti terlihat dalam kajian yang dilakukan dalam bab-bab mendatang, khususnya bab 2 sampai bab 5.

[23] Sunnah Nabi mencakup apa yang diujarkan, dilakukan dan didiamkan Nabi.

[24] Mesti dicatat di sini bahwa tidak ada kesepakatan di kalangan para yuris tentang sumber-sumber prosedural syariat.

[25] *Ijtihad* secara harfiah bermakna "berdaya upaya." Dalam hukum Islam, *ijtihad* pada mulanya didefiniskan secara teknis sebagai penggunaan penalaran individual secara umum. Belakangan terma ini didefinisikan sebagai penggunaan metode penalaran lewat analogi.

[26] Lihat lebih jauh art. "Sunni Schools of Law," *Oxford Encyclopedia*, vol. 2, hal. 456 ff. Lihat juga *EI CD-Rom Edition*, s.v.

[27] Cf. N.J. Coulson, *History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1964), hal. 120.

[28] An-Na'im, *Toward*, hal. 31 f.

[29] Lihat J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1964), hal. 76.

[30] Muhammad Iqbal secara kritis menggugat masalah ini dalam karya monumentalnya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: 1981), hal. 148 ff.

[31] Lihat uraian dalam bab-bab 3, 4 dan 5 di bawah.

[32] An-Na'im, *Towards*, hal. 33.

[33] Tentang *Mecelle*, lihat art. "Medjelle," *EI CD-Rom Edition*.

[34] Safi, "Human Rights and Islamic Legal Reform."

Bab 1

Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam

Aceh dan Islam

TIDAK dapat dipastikan kapan Islam masuk ke Aceh.[1] Suatu pendapat memperkirakan agama tersebut mulai masuk ke daerah ini pada abad ke-9, menyusuli kedatangan Hinduisme pada abad ke-7 dan ke-8. Sebelum kedatangan Hindu dan Islam, Aceh direkam dalam sumber sejarah Cina sebagai sebuah negeri Budha pada abad ke-5. Sementara pendapat lainnya mengemukakan bahwa Islam baru masuk ke Aceh sekitar abad ke-12 atau ke-13.

Dalam uraian A. Hasjmy, di Aceh terdapat beberapa kerajaan Islam yang paling tua di Indonesia. Yang tertua di antaranya adalah Kerajaan Islam Peureulak (840-1291), disusul Kerajaan Islam Samudra/Pase (1042-1427), Kerajaan Islam Beunua atau Kerajaan Teumieng/Tamiang (1184-1398), Kerajaan Islam Lingga di Aceh Tengah sekarang, Kerajaan Islam Pidier, Kerajaan Islam Jaya, Kerajaan Islam Darussalam (1205-1530), dan Kerajaan Aceh Darussalam (1511-1903).[2]

Pada 1292, Marco Polo mengunjungi Aceh. Ia mencatat seorang raja Muslim yang berkuasa di Ferlec (Perlak, Peureulak), serta eksistensi dua negeri lainnya – Basma atau Basman dan Samara – yang masih menganut agama primitif. Dua negeri terakhir ini sering diidentifikasi dengan Pase dan Samudra,

tetapi identifikasi ini kurang logis. Raja Muslim Samudra-Pase (Pasai) yang pertama adalah al-Malik Salih, yang wafat pada 1297, beberapa tahun setelah kedatangan Marco Polo. Al-Malik Salih pada mulanya beragama pelbegu. Setelah masuk Islam ia mengganti namanya dari Merah Silu menjadi al-Malik Salih.[3]

Pada 1345, pengembara Muslim termasyhur, Ibnu Batutah, singgah di Samudra-Pase dalam perjalanannya dari Delhi, India, ke Cina. Ia menyebut jumlah penduduk kota Pasai sekitar 20 ribu jiwa. Di sana terdapat istana yang ramai dengan ratusan ilmuwan dan ulama. Pada masa itu, Samudra-Pase berada di bawah pemerintahan Sultan Ahmad Malik al-Dhahir (1326-1371).[4]

Selama beberapa abad kota pelabuhan Samudra, yang kemudian dinamakan Pase, merupakan pusat terpenting penyebaran Islam di Nusantara. Baru pada abad ke-16, kesultanan ini berakhir.[5] Ketika Tom Pires mengumpulkan informasinya untuk *Suma Oriental* di Malaka pada 1512-1515, Kesultanan Samudra-Pase masih tetap merupakan negara merdeka. Kejatuhan Malaka ke tangan Portugis pada 1511, justeru menguntungkan Samudra-Pase dari sudut perniagaan. Tetapi, kemakmuran yang dicapainya lewat perniagaan itu tidak bertahan lama. Sekalipun musuh tradisional Pase — yakni negeri Pedir (Pidiee) — ketika itu berada di ambang keruntuhan dengan meninggalnya Raja Madaforxa (Mudhaffar Syah?), Pase tidak dapat mempertahankan kekuasaannya.

Di masa keruntuhan Pase dan Pidiee, Aceh muncul sebagai suatu kerajaan baru yang kuat. Pires melukiskan penguasa negeri Aceh sebagai raja perompak, yang telah menundukkan negeri Lambry (Lamuri, Lambri) dan Biar.[6] Raja yang dirujuk Pires ini barangkali adalah Sultan Ali Mughayat Syah (1511-1530), Sultan Aceh pertama dalam daftar rekaman sejarah.[7] Tidak jelas bagaimana kaitan antara penguasa Aceh pertama itu dengan para pendahulunya.[8] Tetapi, dengan menaklukkan Daya, Pidiee dan Pase, Mughayat Syah menjadi pendiri imperium Aceh.

Sewaktu berkuasa, Mughayat Syah mengeluarkan suatu undang-undang tentang struktur pemerintahan Kesultanan Aceh yang dikenal sebagai *Qanun Syara' Kerajaan Aceh.* Selain mengatur tata cara pemilihan dan persyaratan untuk berbagai jabatan dalam Kesultanan Aceh, qanun ini juga menetapkan bahwa Kesultanan Aceh didasarkan pada *hukum, adat, reusam,* dan *qanun,* yang kesemuanya itu "di bawah naung agama Islam Syariat Nabi saw."[9] Menurut Hoesein Djajadiningrat, yang dimaksudkan dengan *hukum* di Aceh adalah *hukum Islam;* sementara *adat* bermakna pemerintahan dan segala jenis pajak; *reusam* berarti tata cara setempat; dan *qanun* artinya hukum yang mengatur.[10]

Keempat pijakan Aceh itu telah menjadi suatu adagium di tengah-tengah masyarakat:

Adat bak Po Teummeurehum
Hukom bak Syiah Kuala
Qanun bak Putroe Phang
Reusam bak Laksamana[11]

Adagium ini mengungkapkan latar belakang yang berpengaruh pada kehidupan keseharian masyarakat Aceh. Bagi masyarakat Aceh, *Adat* adalah ketentuan hukum yang bertalian dengan kehidupan kemasyarakatan dan ketatanegaraan duniawi yang berada di tangan raja sebagai *Khadam Adat*. Sedangkan *Hukom* adalah ketentuan hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan sesama insan yang bersumber dari ajaran Islam. Otoritas *Hukom* terletak pada ulama. Sementara *Qanun* — atau *qanun el asyi* — adalah adat dan budaya wanita dalam berbagai upacara kemasyarakatan. Dan *Reusam* menyangkut aturan tata krama bagi lelaki dalam melaksanakan adat kebiasaan dan budaya dalam kehidupan bermasyarakat.

Dua anak Mughayat Syah — Salah al-Din (1530- ±1537) dan terutama Ala al-Din Ri'ayat Syah al-Kahhar (± 1537-1571) — telah memperbesar pengaruh kesultanan baru ini. Dari

sumber-sumber Turki, diketahui bahwa Ala al-Din pernah mengirim utusannya ke Konstantinople pada 1536 untuk meminta bantuan memerangi Portugis sembari mengabarkan bahwa beberapa penguasa pelbegu di Asia Tenggara telah berjanji akan memeluk Islam jika Kesultanan Turki Usmani menyelamatkan mereka dari tangan Portugis.[12] Suatu ekspedisi laut kemudian dikirim Turki di bawah pimpinan Kurdoghlu Khizir Reis ke Yaman dan Aceh. Di Aceh, orang-orang Turki itu kemudian menetap. Musafir Portugis F. Mendez Pinto yang tinggal di Aceh pada 1539, menyebut pasukan Ala al-Din berasal dari berbagai bangsa dan memiliki batalyon tentara Turki. Ala al-Din dua kali menggempur Malaka pada 1547 dan 1568. Pasukannya bahkan pernah mengalahkan Portugis pada 1562 dengan meriam yang dibeli dari Turki.

Pada pertengahan pertama abad ke-17, Kesultanan Aceh mencapai puncak keemasannya di bawah Sultan Iskandar Muda (Meukuta Alam, 1607-1636). Domain politik Aceh meluas ke selatan selama masa kekuasaannya. Beberapa kerajaan tetangga ditaklukkannya, seperti Johor pada 1613, Pahang pada 1618, Kedah pada 1619 serta Tuah pada 1620. Sultan Iskandar memilih Syaikh Syams al-Din al-Sumatrani sebagai penasehatnya dan sebagai mufti kesultanan, yang bertanggung jawab dalam urusan keagamaan. Dalam rekaman sejarah, al-Sumatrani bahkan terlibat dalam perundingan perjanjian perdamaian dan persahabatan antara Aceh dan Inggris.[13]

Sewaktu berkuasa, Iskandar Muda mengeluarkan peraturan dalam negeri Aceh yang lebih merupakan semacam undang-undang dasar Kerajaan Aceh, yakni "Peraturan di dalam Negeri Aceh Bandar Dar as-Salam disalin daripada Daftar Paduka Sri Sultan Makota Alam Iskandar Muda," atau biasanya disingkat "Peraturan di dalam Negeri Aceh Bandar Dar as-Salam," dan lebih populer dirujuk sebagai "Adat Meukuta Alam" atau "Adat Poteu Meureuhom."[14] "Undang-undang" ini mengatur tata cara pengangkatan sejumlah jabatan di dalam Kesultanan Aceh, ketentuan tentang hamba

raja yang meninggal atau terluka ketika menjalankan tugas, WNA (Warga Negara Asing) Muslim dan non-Muslim yang masuk ke Aceh, peraturan hari besar Islam, dan lainnya. Menurut Djajadiningrat, peraturan Iskandar Muda berisi ketentuan tentang susunan pemerintahan, hukum dan adat untuk memberlakukan hukum Islam.[15]

Ada fenomena menarik dalam silsilah para sultan Aceh setelah wafatnya Iskandar Muda. Pada paruhan kedua abad ke-17 (1641-1699), berkuasa empat raja wanita di Aceh — masing-masing Taj al-Alam Safiyyat al-Din Syah (1641-1675), Nur al-Alam Naqiyyat al-Din Syah (1675-1678), Inayat Syah Zakiyyat al-Din Syah (1678-1688), dan Kamalat Syah (1688-1699).[16] Lantaran masalah politis, yakni keuntungan yang dituai para uleebalang lewat peningkatan otoritas mereka di masa kekuasaan para raja perempuan itu, pada 1699 Sayyid Ibrahim Habib mengupayakan suatu fatwa dari Makkah yang menegaskan bahwa pemerintahan wanita tidak dibolehkan oleh Islam. Ia memakzulkan Ratu Kamalat Syah dengan cara mengawini dan mengambil-alih kekuasaannya.[17]

Semasa berkuasa keempat sultanah Aceh tersebut, yang menjabat sebagai Mufti dan Qadli Malik al-Adil adalah Syaikh Abd al-Rauf Singkel (w. 1690),[18] salah satu ulama besar Aceh yang berasal dari Singkel. Sekalipun terjadi perdebatan tentang kepemimpinan politik wanita ketika itu, Singkel berhasil meredamnya. Ia, meski tidak secara tertulis, tampaknya menjustifikasi kepemimpinan wanita. Lantaran kharisma serta pengaruhnya yang luar biasa, tidak satupun kelompok oposan di Aceh yang mampu menyingkirkan sultanah semasa hidupnya. Baru beberapa saat setelah meninggalnya Singkel (w.1690), upaya pendongkelan kepemimpinan wanita di Aceh berhasil dilakukan.[19]

Pada permulaan abad ke-18, terjadi serangkaian peperangan dinasti di Aceh. Beberapa pangeran yang berupaya merebut tampuk kekuasaan Aceh adalah para sayyid — anak keturunan Imam Husain — yang lahir di Aceh. Yang paling terkenal di antaranya adalah Jamal al-Alam Badr al-Munir (1703-1726).

Setelah dimakzulkan, Jamal melakukan penentangan terhadap sultan-sultan penggantinya, antara lain terhadap Ala al-Din Ahmad Syah (Maharaja Lela Melayu, 1727-1735), yang merupakan seorang keturunan Bugis.

Sekalipun terjadi perebutan kekuasaan yang berlarut-larut di dalam Kesultanan Aceh, status Aceh sebagai negeri merdeka tetap tak bergeming. Ia mampu mempertahankan status ini lantaran hubungan baik yang dijalinnya dengan Inggris. Dalam Traktat London (17 Maret 1824) yang disepakati oleh Inggris dan Belanda, kedaulatan Aceh sebagai sebuah negeri merdeka diakui. Tetapi, pada 1871, melalui Traktat Sumatera, Belanda memperoleh legitimasi untuk keinginannya menguasai Aceh. Perompakan, perdagangan budak, dan serangan-serangan yang dilakukan Aceh terhadap wilayah-wilayah di sekitarnya dipandang Belanda sebagai ancaman terhadapnya.[20]

Dua tahun setelah penandatanganan Traktat Sumatera, Belanda langsung menyerang Aceh. Penyerbuan Belanda pada 1873 ini menandai bermulanya suatu peperangan panjang yang memakan banyak korban dan baru berakhir pada 1910, ketika pasifikasi Aceh dipandang telah selesai oleh Belanda. Dalam peperangan yang panjang ini, Belanda kehilangan enam jendral dan ribuan prajurit.[21] Namun, setelah pasifikasi, perlawanan terhadap Belanda yang dilakukan secara sporadis oleh masyarakat Aceh, tetap berlangsung hingga masuknya Jepang.

Dalam Perang Aceh, Islam telah memainkan peran vital dalam mengobarkan spirit perlawanan menentang kekuasaan asing. Ada tiga komponen utama yang memberi inspirasi terhadap oposisi yang di luar dugaan Belanda itu: para ulama, para uleebalang dan sultan. Dari ketiga komponen tersebut, para ulamalah yang terkuat, dan sultan yang terlemah. Kenyataan semacam ini dapat dipahami dengan mudah, karena pengaruh ulama memang yang paling kuat dalam masyarakat Aceh dibandingkan pengaruh sultan.

Dengan ditaklukkannya Kutaraja, pusat kekuasaan kesultanan, Belanda memandang kekuasaan sultan berakhir,

dan para administrator ditempatkan untuk mengambil-alih posisi dan hak-haknya. Setelah wafatnya Sultan Mahmud Syah (1870-1874), Muhammad Daud Syah (1874-1903) yang berusia enam tahun, dipilih menjadi Sultan Aceh. Sultan terakhir Aceh ini menyerah kepada Belanda pada 1903. Pada 1917, lantaran aktivitas bawah tanah, ia ditangkap dan dibuang ke Ambon, kemudian ke Jakarta. Para uleebalang yang tidak mau menerima otoritas Belanda ditundukkan satu demi satu — salah satu yang paling berpangaruh adalah Teuku Panglima Polem.

Tetapi, para ulama yang merupakan inspirator nyata perjuangan Aceh terus melakukan perlawanan. Mereka bepergian ke seluruh Aceh dan mendakwahkan *jihad fi sabili-llah*. Biaya perlawanan mereka adalah zakat yang dipungut dari rakyat. Lamanya perlawanan rakyat Aceh dan fanatisme yang menjiwai peperangan tersebut hanya bisa dijelaskan dengan doktrin *jihad* atau perang suci. Dari peiode ini muncul *Hikayat Prang Sabi*, yang menyerukan kaum Muslimin Aceh kepada perang suci melawan kaum kafir. Dengan demikian, patriotisme Aceh — yang mengekspresikan dirinya sebagai dorongan normal untuk menjadi penguasa di tanah sendiri — berdiri di atas kebencian terhadap campur tangan asing (kafir) dan perang suci (*jihad fi sabili-llah*).

Menjelang kedatangan Jepang, suatu pemberontakan menentang pemerintah Belanda pecah di Aceh. Setelah Jepang menduduki Aceh pada Maret 1942, pemberontakan orang-orang Aceh bukannya berhenti, tetapi malah berkembang semakin luas.[22] Komponen terpenting dalam hal ini, sebagaimana dalam perang Aceh sebelumnya, sekali lagi didominasi para ulama yang dipimpin Teungku Muhammad Daud Beuereu-eh. Ia membentuk suatu organisasi tunggal ulama – yakni PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) – pada 5 Mei 1939,[23] yang kemudian menyebar ke seluruh penjuru Aceh, dan menyerukan jihad. Partisipasi para uleebalang pada mulanya terbatas pada sejumlah elemen lokal yang secara politik merasa tidak puas. Komponen ketiga perang Aceh, yakni sultan, ikut juga muncul pada waktu ini, tetapi belakangan

tenggelam bersama uleebalang, terutama setelah Beureu-eh melikuidasi eksistensi mereka lewat suatu pembantaian pasca-proklamasi Indonesia – tepatnya mulai Desember 1945 hingga Februari 1946 – dalam suatu perang saudara antara uleebalang dan para ulama yang tergabung dalam PUSA.

Sejak awal, Jepang berupaya menjalin hubungan yang berbeda *vis a vis* uleebalang dan ulama. Mereka terlihat lebih mendapat dukungan dari para ulama dibanding komponen lainnya, serta berupaya menciptakan keseimbangan antara kedua kelompok itu guna mendapatkan dukungan yang luas di kalangan rakyat Aceh untuk tujuan-tujuan perangnya. Jepang, misalnya, menciptakan semacam dewan penasehat Aceh pada 1943 dan menempatkan Teuku Muhammad Hasan dari kelompok uleebalang sebagai ketuanya. Ia juga menciptakan semacam dewan penasehat masalah agama dan menempatkan Teungku Muhammad Daud Beureu-eh sebagai kepalanya. Tujuan utama penciptaan organisasi-organisasi semacam ini adalah membawa agama mengabdi kepada tujuan-tujuan perang Jepang.

Kebijakan menjaga keseimbangan antara kedua komponen di atas tentu saja tidak memuaskan kelompok uleebalang maupun ulama. Elemen negatif kebencian terhadap kafir merebak lagi dan ditumpas dengan tangan besi oleh Jepang. Tekanan Jepang ini telah mengobarkan kembali patriotisme lokal, yang menekankan pentingnya kekuasaan kembali ke tangan orang Aceh sendiri. Pada akhirnya, sebagai akibat janji kemerdekaan yang dikemukakan Jepang, patriotisme Aceh lalu berkembang kepada gagasan persatuan yang didasarkan pada agama serta mencakup seluruh Indonesia.

Beberapa saat setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia, tepatnya pada 7 Oktober 1945, empat ulama besar Aceh — masing-masing Tgk. Djakfar Lamjabat, Tgk. Muhammad Krueng Kalee, Tgk. Ahmad Hasballah Indra Puri, dan Tgk. Muhammad Daud Beureu-eh — mengeluarkan fatwa yang menjadi pegangan masyarakat Aceh dalam mempertahankan kemerdekaan RI. Dalam fatwa tersebut dinyatakan bahwa

kaum Muslimin yang gugur dalam perang mempertahankan cita-cita proklamasi Indonesia itu mati *syahid*.[24]

Pengumuman kekalahan tanpa syarat Jepang pada Agustus 1945 tidaklah bermakna bahwa rezim Belanda kembali pulih di Aceh – hanya kepulauan Sabang yang ketika itu diduduki tentara Belanda. Situasi ini melapangkan jalan kepada perhitungan akhir antara ulama dan uleebalang. Pada Desember 1945, pecah sebuah perang saudara antara kedua kelompok itu yang berakhir pada Februari 1946 dengan anihilasi kekuasaan uleebalang.[25]

Tidak lama setelah anihilasi kekuasaan uleebalang, Gubernur Sumatera – berdasarkan tuntutan masyarakat Aceh yang terus-menerus – memberi izin kepada Residen Aceh untuk membentuk Mahkamah Syariat, melalui kawat no. 189 tanggal 13 Januari 1947. Tetapi, mahkamah ini hanya berkompetensi menangani perkara-perkara di bidang kekeluargaan (nafkah, harta bersama, hak pengampuan anak, perceraian, dan pengesahan perkawinan) serta kewarisan. Ketika UU darurat no. 1/1950 diundangkan, mahkamah syariat – dan semua pengadilan swapraja – dileburkan ke dalam pengadilan negeri. Desakan pemerintah daerah, dewan legislatif, partai politik, dan organisasi kemasyarakatan di Aceh agar mahkamah syariat diberi status yang jelas dan diakui secara resmi, tidak digubris pemerintah pusat. Baru pada Agustus 1957, pemerintah pusat mengeluarkan Peraturan Pemerintah no. 29/1957 tentang pembentukan pengadilan agama di seluruh Aceh, berikut susunan dan kewenangannya. Tetapi, putusan pengadilan agama – yang hanya memiliki kompetensi dalam hukum kekeluargaan dan kewarisan – cuma bisa dijalankan setelah memperoleh "pengukuhan" dari pengadilan negeri.[26]

Segera setelah PUSA menjadi pemenang dalam peperangan saudara di Aceh, Daud Beureu-eh ditunjuk menjadi Gubernur Militer Aceh. Posisi-posisi penting yang dulunya ditempati uleebalang kini ditempati ulama. Pengubahan Aceh – yang semula merupakan salah satu keresidenan di bawah

Provinsi Sumatera Utara – menjadi provinsi dikukuhkan dengan Keputusan Pemerintah Darurat Republik Indonesia no. 8/Des/W.K.P.H/49, tertanggal 17 Desember 1949.[27]

Berbagai kelemahan dalam pemerintahan lokal di Aceh, yang juga menimbulkan riak dalam masyarakat aceh,[28] tertutup oleh kesibukan pemerintah pusat RI yang belum mencapai kesepakatan dengan Belanda. Perjuangan untuk memperoleh pengakuan independensi Indonesia merupakan satu-satunya tujuan yang menyatukan Aceh dan pemerintah pusat. Patriotisme lokalAceh dan gagasan tentang persatuan Indonesia berjalan beriringan ketika itu.

Pada 1948, Soekarno mengunjungi Aceh untuk memperoleh dukungan masyarakat dalam memperjuangkan pengakuan independensi Indonesia. Beureu-eh, setelah berhasil menghimpun dana untuk perjuangan RI, memohon kepada Soekarno agar mengizinkan diberlakukannya syariat Islam di Aceh. Bung Karno setuju, tetapi tidak bersedia menandatangani surat persetujuan yang disodorkan Beureu-eh.[29]

Setelah transfer kedaulatan dari Belanda kepada RI di penghujung 1949 — sebagai tindak lanjut kesepakatan yang dicapai dalam Konperensi Meja Bundar (KMB) — pemerintah pusat mulai menengok Aceh. Untuk tujuan administratif, pemerintah mengeluarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (perpu) no. 5/1950 yang memberangus eksistensi Provinsi Aceh dan meleburnya menjadi satu keresidenan di bawah Provinsi Sumatera Utara yang berpusat di Medan. Beureu-eh kehilangan posisi gubernurnya. Demikian pula, ulama PUSA lainnya ikut kehilangan jabatan. Pada 1951 sejumlah pengikut Beureu-eh yang menjadi pemimpin PUSA ditangkap karena keterlibatannya dengan PKI.

Harapan pemerintah pusat bahwa dengan langkah-langkah semacam itu ia secara gradual bisa mengendalikan pemerintah di Aceh kepada posisi normal tidak menjadi kenyataan. Masyarakat Aceh bergolak dan tetap menuntut dikembalikannya status provinsi. Pada 21 September 1953, pecah pemberontakan DI/TII yang dipimpin Beureu-eh dan

melibatkan banyak rakyat Aceh. Ini merupakan pemberontakan pertama pasca-kemerdekaan yang merefleksikan kekecewaan rakyat Aceh. Pemerintah pusat menyadari kekeliruannya dan melalui UU no. 24/1956 membentuk Provinsi Swatantra Aceh — Daerah Swatantra Tingkat I Aceh. Dua tahun kemudian (1958), *Ikrar Lamteh* mengakhiri pemberontakan Aceh.[30] Tetapi, kelompok garis keras dalam tubuh DI/TII, yang dipimpin Beureu-eh, memandang bahwa Aceh — mengingat sejarah dan jasa-jasanya kepada RI — haruslah menjadi provinsi yang diberi otonomi luas yang memungkinkannya memberlakukan syariat Islam.[31]

Pada Mei 1959, Wakil Perdana Menteri RI, Mr. Hardi, memimpin misi pemerintah ke Aceh untuk meresmikan pemulihan keamanan dan menyambut kembalinya para republikan yang selama 6 tahun membangkang kepada RI. Dengan perundingan yang alot, Komisi Hardi dapat menerima usulan penetapan Aceh sebagai daerah istimewa dan kemudian mengejawantahkannya dalam Keputusan Perdana Menteri RI no. 1/Missi/1959, tertanggal 26 Mei 1959.[32] Keputusan ini memberikan status istimewa kepada Aceh dalam artian dapat melaksanakan otonomi daerah yang seluas-luasnya terutama dalam bidang agama, pendidikan dan peradatan.[33]

Keputusan Pemerintah RI di atas tidak berhasil memuaslegakan kelompok radikal kaum republikan dalam DI/TII. Beureu-eh, pemimpin kelompok radikal, memandang bahwa sebutan istimewa bagi Aceh itu belum memiliki substansi dan bentuk konkret apapun. Karena itu, ia kembali masuk hutan bersama pengikutnya dan melakukan perang gerilya. Perang saudara antara DI/TII dan TNI kembali bergolak di Aceh.

Melalui Pangdam Aceh yang baru, M. Jasin, serangkaian upaya dilakukan untuk memadamkan pembangkangan tersebut dengan jalan damai. Upaya Jasin berjalan lambat, tetapi tidak sia-sia. Pemimpin para pembangkang, Beureu-eh, akhirnya bersedia "turun gunung" dengan syarat pemberlakuan unsur-unsur syariat Islam bagi masyarakat Aceh. Pada 1960, Beureu-eh turun gunung disambut dengan pengumuman

Konsepsi Pelaksanaan Unsur-unsur Syariat Islam bagi Daerah Istimewa Aceh.

Sebagai tindak lanjut upaya rekonsiliasi tersebut, pada 1962, Panglima Komando Daerah Militer I/Iskandar Muda, M. Jasin, mengeluarkan keputusan no. 061/3/1962 yang menyatakan berlakunya syariat Islam di Aceh dan pelaksanaannya diserahkan kepada pemerintah daerah. Ini merupakan keputusan Penguasa Perang Daerah (peperda), tetapi tidak ada peraturan pelaksanaannya.[34] DPRDGR Aceh juga mengeluarkan pernyataan resmi pada 15 Agustus 1962 yang menyerukan pemerintah daerah untuk memberlakukan syariat Islam kepada pemeluknya.

Beberapa peraturan daerah yang ditelurkan DPRDGR Aceh setelah itu berupaya menjelmakan hasil kompromi yang dicapai antara kelompok Beureu-eh dan pemerintah. Pada 1961, sekitar 1 tahun setelah Beureu-eh turun gunung, keluar peraturan daerah no. 30/1961 yang membatasi penjualan minuman dan makanan dalam bulan Ramadan. Demikian pula, pada 1963, terbit peraturan daerah no. 1/1963 tentang pelaksanaan syiar agama Islam di Aceh. Tetapi, berdasarkan rekomendasi Departemen Agama, peraturan daerah terakhir ini tidak mendapat pengesahan Pemerintah Pusat.[35]

Gubernur Aceh ketika itu, Hasby Wahidy, memang telah berupaya menerjemahkan konsesi tentang pelaksanaan unsur-unsur syariat Islam di Aceh. Ia, misalnya, membentuk Biro Unsur-unsur Syariat Islam di Kantor Gubernur dan memprakarsai pembentukan Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi Daerah Istimewa Aceh, yang kemudian dikukuhkan eksistensinya dengan peraturan daerah no. 1/1966 — majelis ini kemudian menginspirasikan pembentukan Majelis Ulama Indonesia. Tetapi, latar belakang Hasby yang pernah menjadi aktivis Pemuda PUSA dan upaya "Islamisasi" Acehnya, telah membuat ia kehilangan posisi sebagai orang nomor satu di Aceh. Ia diganti oleh Muzakir Walad pada 1968.

Walad pada mulanya meneruskan kebijakan Hasby. Pada tahun pertama jabatannya, peraturan daerah no. 6/1968 ten-

tang ketentuan-ketentuan pokok pelaksanaan unsur-unsur syariat Islam di Aceh ditetapkan, setelah DPRDGR Aceh bersidang secara maraton mulai 5 hingga 11 November 1968 untuk membahasnya. Tetapi, sebagaimana peraturan daerah no. 1/1963, peraturan daerah no. 6/1968 juga ditolak Pemerintah Pusat pada 1969. Sejak penolakan ini, Walad berubah haluan dan tidak pernah lagi menyinggung syariat Islam dalam kebijakannya. Demikian pula, sejak saat itu, para pemimpin Aceh tidak pernah lagi membicarakan masalah syariat yang dipandang tabu.[36]

Sentralisasi program pembangunan yang dijalankan Orde Baru membuat Aceh semakin terpinggirkan, sebagaimana wilayah-wilayah Indonesia lainnya yang jauh dari pusat. Hal ini makin bertambah parah dengan dibangunnya kilang LNG, PT Pupuk Iskandar Muda, dan Aceh Asean Fertilizer. Kesenjangan sosial yang tercipta lantaran pembangunan tersebut telah memicu kecemburuan sosial yang berujung pada gerakan perlawanan bersenjata. Ketika Hasan Tiro kembali dari Amerika ke Aceh pada penghujung dekade 70-an ia membentuk GAM (Gerakan Aceh Merdeka) dan memperunyam konflik yang ada.[37]

Pemerintah Pusat secara represif menumpas "gerakan pengacau keamanan" tersebut, dan hanya dalam waktu satu tahun berhasil meredamnya. Kebanyakan orang yang terlibat dalam kekacauan diajukan ke meja hijau. Sementara Beureu-eh, yang dicurigai terlibat membantu GAM, diboyong ke Jakarta pada 1 Mei 1978. Tiro sendiri berhasil lari ke luar negeri setahun kemudian dan memimpin perjuangan kemerdekaan Aceh dari sana. Pada 21 Juli 1978, Majelis Ulama Aceh, yang dibentuk Pemerintah pusat pada 1975, mengeluarkan seruan kepada GAM agar cepat kembali ke pangkuan ibu pertiwi untuk sama-sama melaksanakan ibadah puasa dan membangun Aceh.

Sekalipun secara fisik pembangunan terlihat mulai berjalan setelah itu, tetapi rakyat Aceh tidak merasa dilibatkan dalam putaran roda pembangunan. Mereka merasa terasing

dari hiruk-pikuk pembangunan. Dalam situasi semacam inilah GAM, yang telah ditumpas, kembali mendapat tempat di hati rakyat pada akhir 1980-an, dan suatu konflik kembali merebak di Aceh. Sebagaimana sebelumnya, Pemerintah bertindak represif dan, pada 1989, bahkan mengerahkan militer secara berlebihan untuk melakukan Operasi Jaringan Merah. Aceh ditetapkan sebagai Daerah Operasi Militer (DOM), dan sejumlah pembantaian yang tidak mengindahkan HAM terjadi. Tetapi, tindakan represif yang brutal dari pihak militer itu tidak menyurutkan semangat juang rakyat Aceh.[38]

Ketika reformasi bergaung di bumi Indonesia, kejadian-kejadian yang menyayatkan semasa DOM muncul secara masif ke pentas nasional dan menjadi masalah nasional. Pada pertengahan 1998, pimpinan MUI Aceh menyurat Menhankam/Pangab dan mengusulkan penghapusan DOM, setelah maraknya demonstrasi mahasiswa menuntut penghapusan DOM dan pengusutan pelanggaran HAM yang dilakukan militer di Aceh. Jendral Wiranto — selaku Panglima ABRI — akhirnya mengumumkan pencabutan DOM pada 1998 dan meminta maaf kepada rakyat Aceh atas sikap dan perlakuan ABRI semasa DOM yang telah menorehkan luka tak terperi dalam sanubari rakyat.

Reformasi juga membuka jalan bagi masyarakat Aceh untuk kembali menuntut pemberlakuan syariat Islam, sesuai dengan keistimewaan Aceh, atau bahkan referendum. Dalam kenyataannya, tuntutan referendum bagi Aceh mendominasi tuntutan pemberlakuan syariat Islam. Pada 13 Januari 1999, Angkatan Intelektual Darussalam mengeluarkan pernyataan politik yang menghimbau dilaksanakannya referendum di Aceh untuk menyelesaikan konflik. Demikian pula, tuntutan yang sama diajukan berdasarkan hasil Kongres Mahasiswa dan Pemuda Aceh Serantau yang diadakan di Banda Aceh pada 31 Januari hingga 4 Februari 1999. Tuntutan-tuntutan semacam ini, barangkali diilhami oleh keberhasilan referendum di Timor Timur, yang membuat bekas provinsi RI itu menjadi negara merdeka.

Pemerintah Pusat merespon berbagai tuntutan itu dengan mengundangkan UU no. 44/1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, yang bermula dari pengajuan usul inisiatif sejumlah anggota DPR asal Aceh.[39] Pengundangan UU ini dilakukan setelah proses penentuan pendapat di Timor Timur yang mengakibatkan lepasnya wilayah tersebut dari Indonesia. Kenyataan tersebut diakui dalam Tap MPR no. 5/1999. Di samping itu, pemberian status otonomi Aceh juga dapat dilihat sebagai upaya pemerintah memperkuat Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Pengundangan UU no. 44/1999 disambut dengan gembira oleh kalangan pendukung penerapan syariat Islam dalam "seluruh aspek kehidupan; pendidikan yang berazaskan Islam; adat yang tidak bertentangan dengan Syariat Allah SWT." Teungku H. Anwar Fuadi A. Salam – penulis buku *Dapatkah Syariah Islam Diberlakukan di Aceh?* – yang baru dirujuk pernyataannya, mengemukakan bahwa ia menulis bukunya sebagai "suatu usaha guna memperkenalkan pokok-pokok dan dasar dari Syariat Islam yang akan menjadi pedoman dalam kita menyongsong diberlakukannya Syariat Islam secara kaffah di Daerah Istimewa Aceh."[40]

Berpijak pada UU no. 44/1999 inilah serangkaian peraturan daerah – seperti peraturan daerah no 3/2000 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama yang diundangkan pada 22 Juni 2000, peraturan daerah no. 5/2000 tentang pelaksanaan syariat Islam yang diundangkan pada 25 Agustus 2000, bersamaan dengan peraturan daerah no. 6/2000 tentang penyelenggaraan pendidikan dan peraturan daerah no. 7/2000 tentang penyelenggaraan kehidupan adat – dikeluarkan Pemerintah Daerah Aceh.[41] Peraturan daerah-peraturan daerah bernuansa Islam ini akan ditinjau dalam bagian berikut.

Tetapi, langkah pengundangan UU no. 44/1999 terlihat belum berhasil meredam gejolak di Aceh. Tuntutan referendum semakin gencar dilakukan masyarakat Aceh. Dua tahun kemudian Pemerintah Pusat mengeluarkan UU no. 18/2001 tentang Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), yang

mengatur lebih jauh otonomi khusus bagi NAD, seperti mahkamah syariat, qanun, lambang daerah, zakat sebagai pemasukan daerah, kepolisian dengan ciri khas Aceh, kepemimpinan adat, dan lainnya. UU NAD inilah, diundangkan pada 9 Agustus 2001, yang melatari kesibukan eksekutif dan legislatif Aceh dalam merancang sejumlah qanun (Raqan) untuk mengimplementasikan syariat Islam dalam bentuknya yang luas — dalam wacana di Aceh selalu didengungkan sebagai "pelaksanaan syariat Islam secara kaffah" — yang akan merepresentasikan kekhususan otonomi Aceh. Sayangnya, hingga tulisan ini dibuat, baru beberapa Raqan syariat yang diundangkan sebagai qanun di Provinsi NAD. Sekalipun demikian, berbagai draf Raqan yang telah muncul di Provinsi NAD juga akan dibahas di bawah, setelah tinjauan terhadap beberapa peraturan daerah yang telah ditetapkan DPRDGR dan DPRD Aceh.

Tinjauan terhadap berbagai qanun dan rancangan qanun yang digodok di Aceh akan memperlihatkan ambisi lembaga legislatif di sana untuk memasukkan dan mengatur "segala-galanya" ke dalam legislasi. Pendefinisian syariat Islam yang sangat luas – yakni tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan – barangkali telah menjustifikasi ambisi tersebut. Masalah apakah berbagai ketentuan yang dibuat itu mampu diterapkan atau selaras dengan kehendak dan kondisi aktual masyarakat, tampaknya belum dipikirkan secara matang.

Sementara itu, beberapa birokrasi yang terkait dengan penerapan syariat Islam di Aceh telah dibentuk. Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, berdasarkan Peraturan Daerah no.33/2001, dibentuk dan pelantikan pejabatnya dilakukan pada akhir Februari 2002. Dinas ini bertugas sebagai penanggung jawab perencanaan dan pelaksanaan syariat Islam di NAD, terutama dalam kaitannya dengan penyiapan rancangan qanun pengamalan syariat Islam, pembentukan mahkamah syariat di seluruh Aceh, penyiapan tenaga dan sarananya, membantu dan menata penyelenggaraan peribadatan, mengawasi pelaksanaan syariat Islam serta memberi bimbingan dan penyuluhan tentangnya.[42] Pemerintah Provinsi NAD juga membentuk

Bagian Syariat Islam di Kantor Gubernur dan Bappeda Provinsi.

Pada awal Maret 2003, pengadilan agama di NAD dikonversi menjadi mahkamah syariat. Mahkamah ini dibentuk berdasarkan Keppres no. 11/2003, dan UU NAD no. 18/2001, yang selanjutnya diatur dengan Qanun no. 10/2002. Jumlah mahkamah syariat yang diresmikan pada awal maret itu 20 buah: Mahkamah Syariat Provinsi, Mahkamah Syariat Banda Aceh, Janto, Sigli, Lhoksukon, Lhokseumawe, Calang, Meulaboh, Kutacane, Tapak Tuan, Bireun, Pidie, Kuala Simpang, Sinabang, Singkil, Meuredu, Langsa, Takengon, Sabang, dan Blangkajeren.[43]

Dalam acara pelantikan hakim mahkamah syariat Aceh, Ketua Mahkamah Agung RI, Bagir Manan, mengemukakan bahwa syariat Islam yang akan dilaksanakan mahkamah syariat di Aceh masih berada di dalam kerangka sistem hukum Indonesia. Dengan menyitir Keppres no. 11/2003, ia mengungkapkan bahwa mahkamah tersebut hanya memiliki kewenangan yang dimiliki sebelumnya oleh pengadilan agama, sambil menunggu pembahasan soal peraturan mahkamah syariat.

Dalam kesempatan yang sama, Kepala Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, Alyasa' Abubakar, juga mengungkapkan bahwa syariat yang akan dijalankan di Aceh tetap berada dalam kerangka hukum-hukum yang berlaku di Indonesia.[44] Dengan kata lain, perbincangan mengenai syariat Islam dan penerapannya di Provinsi NAD masih akan terus berlanjut. Demikian pula kontroversi tentangnya,[45] dan berbagai ketegangan yang menyertainya – semisal razia jilbab yang kemudian melahirkan gerakan sebaliknya, yakni razia lelaki yang tidak shalat Jumat.

Tetapi, semarak wacana penerapan syariat Islam di NAD terlihat menyurut ketika Pemerintah Pusat menetapkan Operasi Militer Terpadu dengan Pemerintahan Darurat Militer di propinsi ini pada 19 Mei 2003. Gerakan separatisme GAM yang semakin meluas, dan gagalnya serangkaian upaya

perundingan RI-GAM – dikenal sebagai Kesepakatan Penghentian Permusuhan (CoHA, *Cessation of Hostilities Agreement*) – menyebabkan Pemerintah RI mengambil keputusan tersebut. Setahun kemudian, status darurat militer NAD dicabut dan diganti dengan darurat sipil.

Tinjauan Beberapa Peraturan Daerah Aceh[46]

1. Peraturan Daerah no. 6/1968 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pelaksanaan Syariat Islam

Peraturan daerah ini merupakan penjabaran dari Keputusan Perdana Menteri RI, 26 Mei 1959, no. 1/Missi/1959, yang memberikan status istimewa kepada Aceh untuk melaksanakan otonomi daerah yang seluas-luasnya terutama dalam bidang agama, pendidikan dan peradatan. Berdasarkan keputusan tersebut, Penguasa Perang Daerah Aceh mengeluarkan keputusan no. 061/3/1962, yang menyatakan berlakunya unsur-unsur syariat Islam di Aceh dan pelaksanaannya diserahkan kepada pemerintah daerah Aceh. Demikian pula, pada 15 Agustus 1962, DPRDGR Aceh mengeluarkan pernyataan yang menyerukan pemerintah daerah supaya memberlakukan syariat Islam kepada pemeluknya.

Untuk menindaklanjuti keputusan-keputusan di atas, pada 5-11 November 1968, DPRDGR Aceh bersidang dan akhirnya menghasilkan peraturan daerah no. 6/1968 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pelaksanaan Unsur-unsur Syariat Islam. Tetapi, peraturan daerah ini tidak disetujui Pemerintah Pusat, berdasarkan rekomendasi Departemen Agama. Setelah penolakan tersebut, para pemimpin Aceh tidak pernah lagi membicarakan masalah pelaksanaan syariat Islam di Aceh, karena dipandang tabu.

Pasal 2 peraturan daerah no. 6/1968 mengemukakan bagian-bagian ajaran Islam yang hendak dilaksanakan, mencakup: bidang akidah, ibadah, muamalah, akhlak, pendidikan Islam, dakwah islamiyah, harta agama Islam, dan syiar Islam. Cakupan ini dirujuk dalam pasal 3 ayat 1 sebagai unsur-unsur

syariat Islam, yang mesti dijalankan kaum Muslimin dalam kehidupan diri pribadi, keluarga, dan masyarakat (pasal 4 ayat 3). Sementara non-Muslim harus menghormati dan membantu pelaksanaannya (pasal 4 ayat 2).

Jadi, ada ketidakjelasan batasan antara syari'at dan ajaran Islam, yang disamakan dalam pasal-pasal tersebut, serta ketidakjelasan antara aturan-aturan yang berlaku di ruang publik dan privat. Peraturan daerah ini mengacaukan antara hukum yang dapat diberlakukan pemerintah dan masalah ketaatan individu yang tidak berhubungan dengan kepentingan orang lain. Dalam hukum modern, ketaatan individu tidak diatur oleh hukum negara.

Di dalam pasal 3 ayat 2 dijelaskan bahwa pemerintah daerah dan Majelis Ulama wajib membimbing dan mengawasi pelaksanaannya, yang dibebankan kepada setiap orang Islam (pasal 4 ayat 1). Pemerintah daerah dan MU bersama-sama rakyat berusaha menanamkan akidah (pasal 5 ayat 2), memberantas kepercayaan dan tindakan yang kufur, syirik, ateisme dan gejala-gejalanya (pasal 5 ayat 3), mencegah perbuatan yang mengganggu pelaksanaan ibadah (pasal 6 ayat 3), membangun, memelihara dan mengatur tempat ibadah (pasal 6 ayat 4), mencegah hal-hal yang mengakibatkan kerusakan moral — pakaian, bacaan, lukisan, tontonan, permainan, tarian, siaran dan lainnya. (pasal 8 ayat 2). Ada semangat menggalang kebersamaan antara pemerintah, MU dan masyarakat dalam ketentuan-ketentuan ini. Tetapi, ketentuan-ketentuan tersebut juga melegitimasi masyarakat untuk menegakkan hukum. Implikasinya, rakyat atau masyarakat dapat main hakim sendiri.

Pasal 7 tentang kewenangan pemerintah daerah mengawasi dan menertibkan pelaksanaan hukum perdata Islam (muamalah), yang dijelaskan mencakup jual-beli, hutang-piutang, gadai-menggadai, sewa-menyewa, perjanjian, wakil-mewakili, perkongsian, hukum kekeluargaan, dan lain-lain. Tidak jelas, hukum perdata Islam versi mazhab mana yang akan digunakan, ataukah akan ada upaya untuk merumuskannya ke

dalam peraturan daerah hukum perdata Islam. Jika upaya ini dilakukan, ia akan menjadi janggal, karena hukum perdata hanya bisa dirumuskan dalam suatu UU, bukan peraturan daerah. Pemerintah daerah, dan hingga taraf tertentu Majelis Ulama, dalam hal ini memiliki kewenangan yang berlebihan, bahkan bersifat otoriter, dalam pelaksanaan syariat (lihat juga pasal-pasal 8, 9, 11, 12, 14).

Sanksi penjara 6 bulan atau denda 10.000 untuk pelanggaran penerapan unsur-unsur syariat (delik pidana) — yang ditetapkan untuk seluruh ketentuan peraturan daerah ini — tidak jelas berasal dari mana. Yang jelas, ketentuan delik itu bukan dari al-Quran dan Sunnah. Barangkali ia didasarkan pada *ta'zir*, yang penetapan hukumnya diserahkan kepada otoritas penguasa.

2. *Peraturan Daerah no. 3/2000 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU)*

Peraturan daerah ini merupakan sebagian dari serangkaian peraturan daerah untuk menjabarkan UU no. 44/1999 tentang keistimewaan Aceh. MPU merupakan lembaga ulama independen yang dibentuk pada tingkat provinsi dan kabupaten serta bertugas memberikan masukan, pertimbangan, bimbingan dan nasihat serta saran dalam penentuan kebijakan daerah mengenai syariat Islam. Fungsinya adalah menetapkan fatwa hukum, memberikan pertimbangan terhadap kebijakan daerah di bidang pemerintahan, pembangunan dan pembinaan kemasyarakatan serta tatanan ekonomi yang islami (pasal 3-5). Dengan tugas dan fungsi semacam itu, MPU memiliki komisi-komisi — fatwa hukum syariat Islam, penelitian dan pengembangan, ukhuwah, dakwah dan publikasi, pendidikan dan pengajaran, ekonomi umat, perempuan dan keluarga, pengembangan generasi muda, serta kerukunan umat dan kajian politik (pasal 18-20) — untuk mengimplementasikannya.

Kedudukan MPU, dalam peraturan daerah ini, hanya sebagai lembaga pemberi saran dan nasehat yang tidak mengikat lembaga eksekutif ataupun legislatif. Dengan

demikian, MPU bisa dianalogikan dengan lembaga klasik yang dirumuskan dalam literatur fikih — khususnya fikih siyasah: yakni *ahl hall wa-l-'aqd*, tetapi tanpa fungsi legislatif. Dalam sebagian konsep lama, juga dalam gagasan Abul A`la al-Mawdudi, *ahl hall wa-l-'aqd* memang hanya merupakan suatu badan penasehat eksekutif dalam urusan hukum, pemerintahan dan kebijakan negara. Sekalipun salah satu tugas MPU adalah memberikan fatwa hukum, tetapi fatwanya jelas tidak memiliki kekuatan mengikat. Suatu ketentuan dalam masalah hukum baru bisa mengikat jika telah ditetapkan oleh lembaga legislatif.

3. *Peraturan Daerah no. 5/2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam*

Peraturan daerah ini pada hakikatnya merupakan penyempurnaan dari peraturan daerah no. 6/1968 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Pelaksanaan Unsur-unsur Syariat Islam. Peraturan daerah no. 5/2000 memiliki basis konstitusional, sekalipun tidak jelas, yakni UU no. 44/1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Aceh, serta merupakan salah satu dari rangkaian peraturan daerah untuk menjabarkan UU tersebut.

Aspek pelaksanaan syariat Islam yang dicakup di dalam peraturan daerah ini adalah akidah, ibadah, muamalah, akhlak, pendidikan dan dakwah islamiyah/amar makruf nahi munkar, baitul mal, kemasyarakatan, syiar Islam, pembelaan Islam, qadla, jinayat, munakahat, dan mawaris (pasal 5). Tetapi, sebagaimana peraturan daerah no. 6/1968, peraturan daerah ini mendefinisikan syariat Islam dalam bentuk yang tidak lazim — yakni tidak didasarkan pada standar syariat Islam yang jelas, seperti dirumuskan para fukaha klasik ataupun modern — dan mengacaukannya dengan batasan ajaran Islam pada umumnya. Pasal 1 ayat 6 mendefinisikan "Syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan." Seperti peraturan daerah no. 6/1968, terdapat sejumlah ketentuan (pasal 7, pasal 11 ayat 2, pasal 14 ayat 5)

yang melegitimasi masyarakat untuk menegakkan hukum.

Ketentuan delik pidana kurungan 3 bulan atau denda 2 juta rupiah ditetapkan untuk pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan tertentu — pasal 4 ayat 1, kewajiban menjalankan syariat Islam secara kaffah; pasal 4 ayat 3, kewajiban menghormati syariat Islam bagi non-Aceh; pasal 5 ayat 1, kewajiban setiap orang dan badan hukum di Aceh untuk menjunjung tinggi pelaksanaan syariat Islam; pasal 8 ayat 2, kewajiban Muslim menunda/menghentikan segala kegiatan pada waktu-waktu tertentu untuk melaksanakan ibadah; pasal 8 ayat 4, larangan bagi non-Muslim mengganggu ketenangan pelaksanaan ibadah; pasal 11 ayat 3, kewajiban setiap orang dan badan hukum di Aceh untuk menjaga dan menaati nilai-nilai kesopanan, kelayakan dan kepatutan dalam pergaulan hidup; pasal 15 ayat 3, kewajiban mengenakan busana Muslimah dalam kehidupan privat dan publik. Tetapi, hukuman yang ditetapkan untuk berbagai pelanggaran itu jelas tidak bersumber dari ajaran al-Quran dan Sunnah, dan mungkin hanya didasarkan pada *ta'zir.*

Beberapa butir dalam tinjauan qanun peradilan syariat di bawah dan peraturan daerah no. 6/68 di atas juga relevan dalam kaitannya dengan peraturan daerah ini. Salah satunya yang sangat mendasar adalah unsur-unsur syariat yang hendak diberlakukan melampaui ketentuan UU yang lebih tinggi, dan karena itu kemungkinannya bisa dibatalkan demi hukum.[47]

4. *Peraturan Daerah no. 6/2000 tentang Penyelenggaraan Pendidikan*

Penyelenggaraan pendidikan, seperti disebutkan dalam peraturan daerah no. 5/2000 (pasal 5), merupakan salah satu unsur pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Karena itu, semangat umum peraturan daerah ini adalah penyelenggaraan pendidikan yang selaras dengan syariat (pasal 2-3).

Beberapa ketentuannya — seperti hak untuk memperoleh pendidikan (bab III), sarana dan biaya pendidikan (bab VIII)

— sangat positif. Tetapi, ketentuan-ketentuan lainnya — seperti kurikulum (bab IX), hari belajar dan libur sekolah — terlihat bermasalah, jika dikaitkan dengan kelompok minoritas non-Muslim yang menjadi warga di Aceh.

5. *Peraturan Daerah no. 7/2000 tentang Penyelenggaraan Kehidupan Adat*

Peraturan daerah ini merupakan penjabaran salah satu ciri keistimewaan dan otonomi khusus Aceh, seperti terlihat dalam UU no. 44/1999. Peraturan daerah tentang penyelenggaraan kehidupan adat juga dirumuskan selaras dengan semangat pemberlakuan syariat Islam (pasal 2). Dengan demikian, adat yang dimaksudkan oleh peraturan daerah ini adalah adat yang selaras dengan Islam: Adat hanya bisa diberlakukan apabila tidak bertentangan dengan syariat.

Ketentuan-ketentuan peraturan daerah ini tentang kewenangan sejumlah lembaga adat untuk menyelesaikan sengketa tidak dirumuskan secara jelas, misalnya kriteria sengketa apa saja yang bisa diselesaikan oleh Geuchik atau Imam Mukim, dan sengketa apa saja yang harus langsung ditangani Imam Mukim. Demikian pula, sifat mengikat dari putusan adat itu hanya bisa berlaku jika orang yang terlibat perkara adat menyatakan menerimanya. Peraturan daerah menetapkan bahwa putusan adat bisa menjadi pertimbangan aparat penegak hukum dalam menyelesaikan perkara, yang memungkinkan orang yang terlibat perkara adat itu mengajukan kasusnya ke pengadilan, jika dia tidak dapat menerima keputusan adat (Bab V).

Ketentuan yang unik dalam pasal 20 adalah keluarga si pelanggar adat — dalam penjelasan dijabarkan sebagai keluarga yang anggotanya terdiri dari ayah, ibu dan anak-anaknya — harus ikut bertanggungjawab atas terlaksananya sanksi adat yang dijatuhkan kepada anggota keluarganya. Sulit dibayangkan dalam kasus semacam ini bahwa suatu *sengketa pribadi*, misalnya, harus melibatkan pula keluarga dalam pertanggungjawabannya.

Tinjauan Beberapa Qanun Aceh

Sepanjang tahun 2002 hingga akhir 2003, DPRD Provinsi NAD berhasil menetapkan sejumlah qanun yang kemudian diundangkan dalam tahun-tahun tersebut. Berikut ini adalah tinjauan atas beberapa qanun Provinsi NAD yang bertalian dengan upaya penerapan syariat Islam di daerah itu.

1. *Qanun No. 10/2002 tentang Peradilan Syariat Islam*

Qanun ini[48] merupakan upaya untuk mengejawantahkan salah satu kekhususan Aceh, yang diatur secara umum dalam pasal 1 ayat 7, pasal 25-26 UU no. 18/2001. Ketentuan-ketentuan dalam pasal-pasal tersebut, misalnya "kewenangan Mahkamah Syariah ... didasarkan atas syariat Islam dalam sistem hukum nasional," tidak begitu jelas menunjuk kepada kewenangan Mahkamah Syariat dalam mengadili masalah *ahwal al-syakhsyiah, muamalah* dan *jinayah* — dalam penjelasan UU dikategorikan jelas, yang barangkali hanya menunjuk kepada kewenangan yang lazim dimiliki pengadilan agama, yakni masalah keperdataan (UU no. 7/1989, pasal 1 ayat 1-2, yang dijabarkan dalam pasal 49 sebagai perkawinan, kewarisan, wasiat dan hibah, serta wakaf dan sedekah). Hal ini selaras dengan Keppres no. 11/2003, yang mengungkapkan bahwa mahkamah tersebut hanya memiliki kewenangan yang dimiliki sebelumnya oleh pengadilan agama.

Qanun yang disahkan pada 14 Oktober 2002 dan diundangkan pada 6 Januari 2003 ini terdiri dari 7 bab. Bab pertama memuat tentang ketentuan umum; bab kedua tentang susunan mahkamah; bab ketiga tentang kekuasaan dan kewenangan mahkamah; bab keempat tentang hukum materil dan formil; bab kelima tentang ketentuan-ketentuan lain; bab keenam tentang ketentuan peralihan; dan bab ketujuh tentang ketentuan penutup.

Secara keseluruhan, berbagai ketentuan yang dirumuskan di dalam qanun ini melampaui hal yang baru disebutkan – yakni kompetensi pengadilan agama yang lazim dalam

masalah keperdataan. Bahkan, secara umum, ketentuan-ketentuan dalam qanun peradilan syariat juga berseberangan dengan UU no. 7/1998 tentang Peradilan Agama, dalam kasus-kasus berikut:

1. Semua pengadilan di Indonesia adalah pengadilan negara yang harus dibentuk dengan undang-undang. Dalam undang-undang pembentukannya, semua kewenangan, personalia maupun acara dapat dicantumkan (lihat UU no. 14/1970, UU no. 14/1985 dan UU no. 7/1989). Dengan demikian, pembentukan Mahkamah Syariat, yang kewenangannya melampaui atau lebih luas dari peradilan agama, harus dibentuk dengan UU, bukan dengan peraturan daerah atau qanun.
2. Pengembangan peradilan agama kepada peradilan syariat — seperti dinyatakan dalam qanun ini (pasal 2 ayat 3) — juga mesti ditetapkan dengan UU, bukan dengan qanun.
3. Pembukaan kamar khusus Mahkamah Agung di Provinsi NAD (pasal 57) sangat sulit dilakukan. Sebab, menurut UU tentang Mahkamah Agung (UU no. 14/1985), Mahkamah Agung berkedudukan di ibukota negara, bukan di ibukota provinsi. Kamar baru di Mahkamah Agung dapat dibentuk khusus untuk menampung perkara-perkara kasasi Mahkamah Syariat Tinggi NAD, tetapi dengan mengamandemen UU tentang Mahkamah Agung terlebih dahulu.
4. Tentang Susunan Mahkamah Syariat (pasal 6 dan seterusnya), juga harus ditetapkan dengan UU, bukan dengan qanun atau peraturan daerah.
5. Tentang pembinaan dan pengawasan hakim (pasal 11), seharusnya dilakukan oleh Mahkamah Agung, bukan oleh Menteri Kehakiman apalagi Gubernur Aceh. Menteri Kehakiman hanya menangani masalah administrasi saja.
6. Kasus tentang dominasi eksekutif juga terlihat dalam ketentuan tentang kedudukan protokoler hakim yang diatur dengan keputusan gubernur (pasal 24 ayat 1).
7. Kewenangan Mahkamah Syariat, dinyatakan mencakup *ahwal al-syakhsyiah, muamalah* dan *jinayah* (pasal 49). Dalam

Penjelasan pasal 49, dikemukakan:

a. Yang dimaksud dengan kewenangan dalam bidang ahwalul syakhshiyah meliputi hal-hal yang diatur dalam pasal 49 UU no. 7/1989 tentang Peradilan Agama beserta penjelasan dari pasal tersebut, kecuali *waqaf, hibah* dan *shadaqah.*

b. Yang dimaksud dengan kewenangan dalam bidang *mu'amalah* adalah sebagai berikut:
   - Jual beli, hutang piutang
   - Qiradh, salam
   - Masaqah, muzaraah, mukhabarah
   - Wakalah, syirkah
   - Ariyah, hiwalah, hajru, syufah, rahnun
   - Ihyaul mawat, ma'din, luqathah
   - Perbankan, ijarah, takaful
   - Perburuhan
   - Harta rampasan
   - Wakaf, hibah, shadaqah, hadiyah

c. Yang dimaksud dengan kewenangan dalam bidang jinayah adalah sebagai berikut:
   - Hudud
   - Menuduh berzina
   - Mencuri
   - Merampok
   - Minuman keras
   - Murtad
   - Pemberontakan
   - Qishash
     a. Hukuman membunuh dan melukai
     b. Hukuman denda (diat)
   - *Ta'zir*: Hukuman yang dikenakan kepada orang yang mengerjakan makshiat atau melanggar jinayat yang tidak dikenakan *hudud, qishash* maupun denda, tetapi diserahkan kepada pertimbangan hukum berdasarkan perbuatan dan kondisi pelaku.

Kewenangan Mahkamah Syariat di atas, dalam kenyataan-

nya, telah mengambil alih berbagai kewenangan lembaga peradilan lain yang ditetapkan menurut UU. Pertanyaan yang muncul di sini adalah apakah Mahkamah Syariat akan menggeser atau melikuidasi lembaga-lembaga peradilan lainnya di Aceh? Kalau memang demikian, bagaimana ketentuan tentang pengembangan Peradilan Agama menjadi Mahkamah Syariat di atas (pasal 2 ayat 3, pasal 3 ayat 1)? Semestinya yang dirumuskan dalam pasal-pasal tersebut adalah pengalihan atau pengubahan lembaga-lembaga peradilan lainnya menjadi Mahkamah Syariat. Kasus yang sama juga terlihat dalam ketentuan peralihan (bab VI, pasal 58 ayat1) yang menetapkan pengalihan Peradilan Agama menjadi Mahkamah Syariat.

8. Tentang hukum materil dan formil Mahkamah Syariat (bab IV) juga semestinya ditetapkan dengan UU, bukan dengan qanun. Jika Mahkamah Syariat berwenang menangani kasus ahwal al-syakhsyiah, muamalah dan jinayah, ia jelas membutuhkan undang-undang ahwal al-syakhsyiah, undang-undang muamalah dan undang-undang jinayah, bukan peraturan daerah atau qanun tentangnya. Kalau tidak demikian, qanun semacam itu akan batal demi hukum karena melanggar ketentuan undang-undang yang lebih tinggi.

2. *Qanun No. 11/2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam*

Qanun tentang pelaksanaan syariat Islam bidang aqidah, ibadah, dan syiar Islam[19] disahkan pada 14 Oktober 2002, dan diundangkan pada 6 Januari 2003. Kandungan utama qanun ini berupaya memilah dan mengelaborasi lebih jauh peraturan daerah no. 5/2000 tentang pelaksanaan syariat Islam. Dalam Qanun no. 11/2002, pelaksanaan syariat Islam dibatasi pada bidang akidah, ibadah dan syiar Islam. Sebagaimana peraturan daerah no. 5/2000, qanun ini mendefinisikan syariat Islam dalam pengertian luas: "Syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan" (pasal 1 ayat 6). Akidah didefinisikan sebagai akidah menurut paham "Ahlussunnah wal

Jama'ah" (pasal 1 ayat 7), dan ibadah dibatasi pada shalat dan puasa di bulan Ramadan (pasal 1 ayat 8).

Pengaturan pelaksanaan syariat Islam dalam ketiga bidang tersebut – yakni akidah, ibadah, dan syiar Islam – dalam pasal 2, dinyatakan memiliki tujuan:

a. Membina dan memelihara keimanan dan ketakwaan individu dan masyarakat dari pengaruh ajaran sesat;
b. Meningkatkan pemahaman dan pengamalan ibadah serta penyediaan fasilitasnya;
c. Menghidupkan dan menyemarakkan kegiatan-kegiatan guna menciptakan suasana dan lingkungan yang islami.

Sementara, dalam pasal 3, fungsinya ditetapkan sebagai "pedoman pelaksanaan Syariat Islam bidang aqidah, ibadah dan syi'ar Islam."

Pasal 4-5 menetapkan kewajiban memelihara akidah Islam, larangan menyebarkan paham atau aliran sesat, serta larangan keluar dari akidah Islam (murtad) dan/atau menghina atau melecehkan agama Islam. Implikasi hukumnya diatur dalam pasal 20 –yakni ketentuan *ta'zir* berupa penjara 2 tahun atau cambuk 12 kali untuk upaya penyebaran paham atau aliran sesat. Sementara bagi yang murtad dan/atau menghina atau melecehkan Islam dinyatakan akan diatur dalam Qanun tersendiri.

Pasal 6 menyerahkan kewenangan penetapan aliran/paham sesat kepada fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi NAD. Tetapi, yang dimaksudkan dengan paham atau aliran sesat dalam qanun ini tidak didefinisikan secara jelas. Dalam penjelasan pasal 2, paham atau aliran sesat didefinisikan sebagai "pendapat-pendapat tentang aqidah yang tidak berdasarkan kepada al-Quran atau Hadits Shahih, atau penafsiran yang tidak memenuhi persyaratan metodologis atau kedua sumber tersebut...."

Kewajiban menjalankan ibadah dalam qanun ini meliputi shalat fardlu, shalat jumat, dan puasa (bab IV). Cakupan ibadah yang disebutkan itu jelas sangat terbatas. Demikian pula, dalam sanksi hukumnya, hanya ditetapkan hukuman

ta'zir berupa penjara 6 bulan atau cambuk 3 kali untuk yang tidak menjalankan shalat jumat tiga kali berturut-turut tanpa halangan *syar'i* (pasal 21 ayat 1), hukuman pencabutan izin usaha untuk perusahan angkutan yang tidak memberikan kesempatan dan fasilitas kepada penumpangnya untuk melakukan shalat fardlu (pasal 21 ayat 2), dipenjara 1 tahun atau denda Rp 3 juta atau cambuk 6 kali dan pencabutan izin usaha untuk penyedia fasilitas/peluang kepada kaum Muslimin untuk tidak berpuasa tanpa halangan *syar'i* (pasal 22 ayat 1), serta penjara 4 bulan atau cambuk 2 kali untuk yang makan minum di muka umum pada siang hari Ramadan (pasal 22 ayat 2). Sementara hukuman untuk yang tidak shalat fardlu atau berpuasa tanpa halangan *syar'i* tidak ditetapkan.

Sebagaimana peraturan daerah no. 5/2000, qanun ini juga menetapkan ketentuan tentang busana islami (pasal 13) — dijelaskan sebagai "pakaian yang menutupi aurat yang tidak tembus-pandang, dan tidak memperlihatkan bentuk tubuh." Sementara hukuman untuk yang melanggarnya adalah "dipidana dengan hukuman *ta'zir* setelah melalui proses peringatan dan pembinaan oleh *Wilayatul Hisbah*," tanpa menyinggung bentuk hukumannya — misalnya penjara atau cambuk.

Wilayatul Hisbah, dalam qanun ini (pasal 1 ayat 11), dinyatakan sebagai badan yang bertugas mengawasi pelaksanaan syariat Islam. Badan ini dibentuk oleh Pemerintah Provinsi dan Kabupaten/Kota, serta dapat dibentuk pada tingkat gampong, kemukiman, kecamatan atau wilayah lingkungan lainnya (pasal 14 ayat 1-2). Setelah proses tegur atau nasehat terhadap pelaku pelanggaran ketentuan qanun, pejabat *Wilayatul Hisbah* akan melimpahkan kasus pelanggaran tersebut kepada pejabat penyidik, jika tidak terjadi perubahan pada pelaku pelanggaran (pasal 14 ayat 3-4).

Penyidikan, dalam pasal 15, dilakukan oleh: (a) pejabat kepolisian Provinsi NAD, atau (b) pejabat penyidik pegawai negeri sipil di lingkungan pemerintahan daerah yang diberi kewenangan.

Selain itu, qanun ini juga memuat tentang penuntutan.

Dalam pasal 16, penuntut umum didefinisikan sebagai jaksa atau pejabat lain yang diberi kewenangan untuk melakukan penuntutan dan melaksanakan putusan mahkamah syariat. Secara rinci, kewenangan penuntut umum diurai dalam pasal 17, yakni: menerima dan memeriksa berkas perkara dari penyidik, mengadakan pra penuntutan bila terdapat kekurangan pada hasil penyidikan, membuat surat dakwaan, melimpahkan perkara ke mahkamah syariat, menyampaikan pemberitahuan kepada terdakwa maupun saksi tentang waktu persidangan disertai dengan surat panggilan, melakukan penuntutan sesuai ketentuan yang berlaku, mengadakan tindakan lain dalam lingkup tugas dan tanggung jawab penuntut, dan melaksanakan keputusan hakim. Sementara pasal 19 menetapkan mahkamah syariat sebagai yang berwenang memeriksa dan memutuskan pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam qanun ini.

3. *Qanun No. 12/2003 tentang Larangan Minuman Khamar dan Sejenisnya*

Qanun tentang larangan minuman khamar dan sejenisnya ini disahkan pada 15 Juli 2003, dan diundangkan pada 16 Juli 2003.[50] Di dalam qanun ini, yang dimaksud dengan khamar dan sejenisnya "adalah minuman yang memabukkan, apabila dikonsumsi dapat menyebabkan terganggu kesehatan, kesadaran dan daya pikir" (pasal 1 ayat 20). Pasal 2 menyebutkan bahwa larangan minuman khamar dan sejenisnya mencakup "segala bentuk kegiatan dan/atau perbuatan yang berhubungan dengan segala minuman yang memabukkan." Tujuan pelarangannya adalah melindungi masyarakat dari berbagai bentuk kegiatan dan/atau perbuatan yang merusak akal, mencegah terjadinya perbuatan atau kegiatan yang timbul akibat minum khamar dalam masyarakat, dan meningkatkan peranserta masyarakat dalam mencegah dan memberantas terjadinya perbuatan minuman khamar dan sejenisnya (pasal 3).

Dalam pasal 4 ditetapkan bahwa minuman khamar dan sejenisnya adalah haram, dan setiap orang dilarang meng-

konsumsi minuman khamar dan sejenisnya (pasal 4). Ambisi qanun ini adalah larangan yang menyeluruh, tidak sebatas konsumsi khamar dan sejenisnya, serta berlaku untuk seluruh warga Aceh, baik Muslim maupun non-Muslim.[51] Seperti tampak pada pasal 6 ayat 1, setiap orang atau badan hukum dan badan usaha "dilarang memproduksi, menyediakan, menjual, memasukkan, mengedarkan, mengangkut, menyimpan, menimbun, memperdagangkan, menghadiahkan dan mempromosikan minuman khamar dan sejenisnya." Selain itu, di dalam pasal 6 ayat 2 dikatakan bahwa setiap orang atau badan hukum dilarang turut serta/membantu menyediakan, menjual, memasukkan, mengedarkan, mengangkut, menyimpan, menimbun, memperdagangkan, dan memproduksi minuman khamar dan sejenisnya. Larangan ini juga berlaku bagi badan hukum dan badan usaha "yang dimodali atau mempekerjakan tenaga asing" (pasal 7). Selain itu, qanun no. 12 ini juga melarang instansi yang berwenang menerbitkan izin usaha hotel, losmen, wisma, bar, restoran, warung kopi, rumah makan, kedai, kios dan tempat-tempat lain dilarang melegalisasikan penyediaan minuman khamar dan sejenisnya (pasal 8).

Bagi pelanggar pasal 5 diatas, pasal 26 menetapkan bahwa ancaman hukuman yang diberikan adalah hukuman *hudud* 40 kali cambukan. Bagi pelanggaran terhadap pasal 6-8, ancaman hukumannya adalah 'uqubat ta`zir berupa kurungan paling lama satu tahun dan paling singkat tiga bulan dan/atau denda paling banyak Rp. 75 juta dan paling sedikit Rp. 25 juta. Khusus bagi pengulangan pelanggaran yang terancam hukuman dalam pasal 26, ditetapkan bahwa hukumannya dapat ditambah sepertiga dari 'uqubat maksimal (pasal 29).

Bab lima, yang mengatur tentang pengawasan dan pembinaan, serta bab 6 tentang penyidikan dan penuntutan memiliki kandungan yang senada dengan Qanun no. 11 tentang pelaksanaan syariat Islam bidang aqidah, ibadah, dan syiar Islam.

4. *Qanun No. 13/2003 tentang Maisir (Perjudian)*

Qanun tentang maisir (perjudian) ini disahkan pada 15 Juli 2003, dan diundangkan pada 16 Juli 2003.[52] Dalam qanun ini, perjudian atau *maisir* didefinisikan sebagai "kegiatan dan/atau perbuatan yang bersifat taruhan antara dua pihak atau lebih di mana pihak yang menang mendapatkan bayaran" (pasal 1 ayat 20). Cakupan larangan maisir adalah segala bentuk kegiatan dan/atau perbuatan serta keadaan yang mengarah kepada taruhan dan dapat berakibat kepada kemudharatan bagi pihak-pihak yang bertaruh dan orang-orang/lembaga yang ikut terlibat dalam taruhan tersebut.

Dalam pasal 3 disebutkan bahwa tujuan pelarangan maisir adalah memelihara dan melindungi harta benda/kekayaan, mencegah anggota masyarakat melakukan perbuatan yang mengarah kepada maisir, melindungi masyarakat dari pengaruh buruk yang timbul akibat kegiatan dan/atau perbuatan maisir, serta meningkatkan peranserta masyarakat dalam pencegahan dan pemberantasan perbuatan maisir.

Qanun ini mengharamkan maisir (pasal 4) dan melarang setiap orang melakukan perbuatan maisir (pasal 5). Selain itu, setiap orang atau badan usaha dilarang menyelenggarakan dan/atau memberikan fasilitas kepada orang yang akan melakukan perbuatan maisir, dan setiap orang atau badan hukum atau badan usaha dilarang melindungi perbuatan maisir (pasal 6 ayat 1-2). Selain itu, instansi pemerintah dilarang memberi izin usaha penyelenggaraan maisir (pasal 7), dan setiap orang atau kelompok atau institusi masyarakat berkewajiban mencegah terjadinya perbuatan maisir (pasal 8), dengan melapor kepada pejabat yang berwenang secara lisan atau tertulis (pasal 9).

Setiap orang yang melanggar ketentuan dalam pasal 5 diancam dengan 'uqubat berupa cambuk di depan umum maksimal 12 kali, minimal 6 kali (pasal 23 ayat 1). Sementara setiap orang atau badan hukum atau badan usaha non-instansi pemerintah yang melanggar ketentuan pasal 6 dan 7 diancam dengan uqubat atau denda maksimal Rp. 35 juta, minimal Rp. 15 juta (pasal 23 ayat 2).

Sehubungan dengan pelaksanaan hukuman, dalam pasal 30 disebutkan bahwa hukuman cambuk dilaksanakan dengan menggunakan cambuk dari rotan sepanjang satu meter, diameternya antara 0.75 cm sampai satu sentimeter, dan tidak mempunyai ujung ganda. Hukuman dilakukan di tempat umum dengan disaksikan banyak orang dan dihadiri jaksa serta dokter yang ditunjuk. Ditentukan juga bahwa kadar cambukan adalah "tidak melukai" serta dilakukan pada bagian tubuh, kecuali kepala, muka, leher, dada, dan kemaluan. Selain itu, disebutkan bahwa terhukum laki-laki dicambuk dalam posisi berdiri tanpa penyangga dan tanpa diikat, dengan mengenakan baju tipis yang menutup aurat. Terhukum perempuan dicambuk dalam posisi duduk dan ditutupi kain di atasnya. Bila perempuan itu hamil, pencambukan dilakukan 60 hari setelah melahirkan. Dalam pasal 31 disebutkan bahwa apabila selama pencambukan timbul hal-hal yang membahayakan terhukum berdasarkan pendapat dokter yang ditunjuk, pencambukan dapat ditunda dan sisa cambukan akan dilakukan di lain waktu yang memungkinkan.

Bab 5, tentang pengawasan dan pembinaan, serta bab 6 tentang penyidikan dan penuntutan memiliki kandungan yang senada dengan dua qanun sebelumnya – yakni qanun no. 11 dan qanun no. 12 di atas.

5. *Qanun No. 14 /2003 tentang Khalwat (Mesum)*

Dalam qanun ini,[53] khalwat/mesum didefinisikan sebagai "perbuatan bersunyi-sunyi antara dua orang mukallaf atau lebih yang berlainan jenis yang bukan muhrim atau tanpa ikatan perkawinan." (pasal 1 ayat 20). Cakupan larangan khalwat/mesum adalah segala kegiatan, perbuatan dan keadaan yang mengarah kepada perbuatan zina (pasal 2). Tujuan pelarangannya adalah untuk menegakkan syariat Islam dan adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat, melindungi masyarakat dari berbagai bentuk kegiatan dan/atau perbuatan yang merusak kehormatan, meningkatkan peranserta masyarakat dalam mencegah dan memberantas terjadinya perbuatan khal-

wat/mesum, dan menutup peluang terjadinya kerusakan moral (pasal 3).

Qanun yang disahkan pada 15 Juli 2003 dan diundangkan pada 16 Juli tahun yang sama ini menetapkan khalwat/mesum hukumnya haram (pasal 4). Setiap orang dilarang melakukan khalwat/mesum (pasal 5). Selain itu, setiap orang atau kelompok masyarakat, atau aparatur pemerintahan dan badan usaha dilarang memberikan fasilitas kemudahan dan/atau melindungi orang melakukan khalwat/mesum (pasal 6). Setiap orang, baik individu maupun kelompok, ditetapkan berkewajiban mencegah terjadinya perbuatan khalwat/mesum (pasal 7).

Setiap orang yang melanggar ketentuan pasal 4, diancam dengan 'uqubat ta`zir berupa cambuk paling banyak 9 kali, paling sedikit 3 kali, dan atau denda paling banyak Rp. 10 juta, paling sedikit Rp. 2,5 juta (pasal 22 ayat 1). Sementara yang menciderai ketentuan pasal 5 diancam dengan 'uqubat ta'zir berupa kurungan paling lama 6 bulan, paling singkat 2 bulan, dan/atau denda paling banyak Rp. 15 juta dan paling sedikit Rp. 5 juta (pasal 22 ayat 2). Bagi yang melakukan pelanggaran lebih dari satu kali, maka hukumannya dapat ditambah sepertiga dari hukuman maksimal (pasal 24). Pelaksanaan hukuman cambuk dalam qanun khalwat/mesum serupa dengan ketentuan yang ada dalam qanun maisir. Demikian pula, ketentuan dalam bab 5 tentang pengawasan dan pembinaan serta bab 6 tentang penyidikan dan penuntutan senada dengan qanun-qanun sebelumnya.

Tinjauan Beberapa Rancangan Qanun Aceh

Di samping qanun-qanun yang telah disimak di atas, ada sejumlah rancangan qanun (raqan) yang tengah dalam proses pembahasan oleh lembaga legislatif Provinsi NAD. Beberapa di antaranya ditinjau berikut ini.

1. *Draf Raqan tentang Pemaafan dan Pembayaran Diyat*

Raqan ini berupaya menetapkan rehabilitasi dan ganti

rugi terhadap korban kekerasan penerapan DOM di Aceh. Semangat yang berada di baliknya adalah bagaimana menyelesaikan masalah korban kekerasan tersebut dalam terma-terma syariat Islam. Itulah sebabnya, rehabilitasi dan ganti rugi dirumuskan dengan istilah pemaafan dan *diyat*. Tindak kekerasan di sini dibatasi kepada: (a) pembunuhan; (b) penyiksaan yang menyebabkan cacat fisik atau mental; dan (c) penghilangan orang secara paksa (pasal 2). Sementara korban kekerasan dibedakan menjadi: (a) korban tewas; (b) korban hilang secara paksa; (c) korban cacat fisik; dan (d) korban cacat mental (pasal 3a). Instansi yang berwenang menetapkannya adalah Mahkamah Syariah, berdasarkan bukti-bukti tertentu (ps. 3b-c).

Dalam hukum Islam, ketentuan-ketentuan menyangkut masalah di atas masuk ke dalam kategori pidana *qishash*. Ketentuan-ketentuan dalam raqan terlihat meloncat kepada ketentuan *diyat*, barangkali dengan pertimbangan bahwa hukum *qishash* tidak dapat dilaksanakan karena tidak memenuhi persyaratan syara' — yang melakukan tindak pidana adalah negara, dalam hal ini aparat keamanannya. Diyat ditetapkan sebagai berikut (pasal 4a):

1. Untuk korban tewas atau hilang sejumlah Rp 200 juta.
2. Untuk korban cacat fisik atau mental permanen sebesar Rp 200 juta.
3. Untuk korban cacat tidak permanen disesuaikan dengan keadaannya maksimal Rp 200 juta.

Dalam fikih klasik, ketentuan *diyat* untuk pembunuhan sengaja adalah:

1. Untuk korban lelaki Muslim sebanyak 100 ekor unta
2. Untuk wanita Muslimah, separuh *diyat* laki-laki (50 ekor unta)
3. Untuk non-Muslim, sepertiga *diyat* org Islam (Yahudi-Nasrani).

Untuk pembunuhan tidak sengaja: memerdekakan budak atau puasa 2 bulan berturut-turut.

Yang menarik dalam ketentuan raqan ini adalah tidak ada

pembedaan antara laki-laki dan perempuan yang menjadi korban kekerasan. Tetapi, ketika menetapkan perolehan ahli waris korban, ketentuan raqan menunjuk kepada sistem pembagian dalam hukum waris Islam (pasal 5b). Jadi, ada kontradiksi internal dalam hal ini. Yang menjadi pertanyaan, apakah ketentuan-ketentuan pidana dalam raqan ini akan dipertahankan ketika qanun jinayah — sebagai salah satu aspek syariat — dirumuskan atau diundangkan?

2. *Draf Rancangan Qanun tentang Tugas dan Fungsi Jaksa dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*

Rancangan qanun ini menegaskan bahwa maksud pembuatannya adalah "sebagai dasar dalam pelaksanaan tugas dan fungsi jaksa sesuai ketentuan UU no. 5 / 1991 tentang Kejaksaan Republik Indonesia pasal 27 ayat (3) sub e yaitu pencegahan penyalahgunaan dan/atau penodaan Agama" (pasal 2). Sementara tujuannya ditegaskan dalam pasal 3 "sebagai landasan yuridis bagi jaksa pada Kejaksaan Tinggi di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam rangka penegakan hukum sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku dan penegakan syariat Islam...."

Ruang lingkup pelaksanaan tugas dan fungsi jaksa didefinisikan dalam pasal 4 ayat 1 "meliputi tindakan preventif berupa peningkatan kesadaran hukum masyarakat dan tindakan represif yaitu untuk melakukan tindakan hukum di bidang ketertiban dan ketentraman umum serta penegakan syariat Islam...." Pelaksanaan tugas dan fungsi tersebut "sesuai dengan ketentuan perundang-undangan dan qanun di bidang syariat Islam" (pasal 4 ayat 2).

Dalam bab 5, tentang tugas dan wewenang, dinyatakan bahwa tugas pokok kejaksaan di Provinsi NAD adalah, selain seperti yang disebutkan dalam UU Kejaksaan Republik Indonesia, melaksanakan tugas dan wewenang di bidang syariat Islam dan qanun lainnya (pasal 12). Sementara rincian tugas kejaksaan dirumuskan dalam pasal 13 senada dengan

ketentuan qanun-qanun yang telah disimak di atas tentang penuntutan, dengan tambahan "melaksanakan tugas umum Kejaksaan Republik Indonesia sebagaimana diatur dalam Undang-undang Kejaksaan Republik Indonesia" (Pasal 13 sub a). Jadi rancangan qanun ini, jika telah menjadi qanun nanti, hanya akan mengulang kandungan qanun-qanun sebelumnya tentang penuntutan – yang juga berulang-ulang dari satu qanun ke qanun lainnya.

3. *Draf Rancangan Qanun tentang Pengelolaan Zakat*

Rancangan qanun ini mendefinisikan zakat sebagai "harta-harta yang harus dibayar menurut ketentuan syariat, oleh setiap orang atau badan usaha yang dimiliki oleh orang Islam sebagai suatu kewajiban ibadah yang pelaksanaannya dilakukan oleh amil zakat/badan baitul mal, sebagai pendapatan asli daerah" (pasal 1 ayat 19). Dalam pasal 3 ayat 1 dinyatakan kewajiban membayar zakat kepada badan baitul mal bagi setiap warga negara Indonesia yang beragama Islam dan atau setiap badan yang berdomisili atau melakukan aktivitas usahanya di NAD. Sementara ayat 2 pasal yang sama menetapkan setiap warga negara beragama Islam yang berdomisili di NAD, yang memenuhi syarat sebagai mustahiq – dijabarkan dalam pasal 15 ayat 2 terdiri dari 8 kelompok: fakir, miskin, amil zakat, muallaf, hamba sahaya, gharim, fi sabilillah dan ibnu sabil – berhak mendapatkan bagian zakat.

Pasal 4 dan 5 mengatur tentang pengelolaan zakat dan yang bertanggung jawab atasnya. Pemerintah provinsi, kabupaten/kota, dan gampong, masing-masing bertanggung jawab atas terselenggaranya pengelolaan zakat di wilayahnya. Sementara badan baitul mal provinsi, kabupaten/kota, dan gampong dinyatakan sebagai badan yang berwenang dan bertanggung jawab atas pelaksanaan pengelolaan zakat di wilayahnya masing-masing.

Dalam pasal 6, manajemen badan baitul mal pada tiap jenjang dinyatakan sebagai amil zakat yang bertugas mengumpulkan, menyimpan dan menyalurkan zakat (ayat 1). Badan

baitul mal dikelola secara terbuka dan diaudit secara berkala oleh akuntan publik (ayat 2). Sementara unit pengumpul zakat dibentuk di setiap instansi pemerintahan sipil/TNI/Polri (ayat 3). Pada pasal 9, dinas pendapatan provinsi dan kabupaten ditetapkan sebagai koordinator umum pengumpulan zakat.

Ketentuan-ketentuan dalam bab 6 tentang muzakki dan harta kena zakat merupakan ketentuan-ketentuan yang lazim ditemukan dalam kitab-kitab fikih. Tetapi, pada bab VIII: larangan dan pencegahan, ditetapkan pelanggaran ketentuan-ketentuan dalam rancangan qanun ini sebagai pelanggaran jarimah ta'zir (pasal 18 ayat 1). Setiap muslim dan badan usaha dilarang berbohong atau menyembunyikan data tentang kekayaannya (pasal 18 ayat 2), demikian pula mustahiq (pasal 18 ayat 3).

Untuk pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan rancangan qanun ini dikenakan uqubat. Orang atau badan usaha yang tidak membayar zakat sesuai ketentuan diancam uqubat ta'zir berupa denda sebesar jumlah zakat yang wajib dibayar (pasal 30). Sementara yang melakukan penipuan atau pemalsuan untuk menghindari zakat diancam uqubat ta'zir maksimal dua kali jumlah zakat yang mesti dibayarnya ditambah 2 bulan penjara atau denda Rp 500 ribu atau satu kali cambuk (pasal 33 ayat 2).

Yang mengumpulkan zakat dari muzakki, tetapi bukan petugas baitul mal, diancam hukuman maksimal 6 bulan penjara atau denda Rp. 1,5 juta atau dikenakan cambuk 3 kali, dan minimal 2 bulan penjara dan denda Rp 500 ribu atau 1 kali cambuk (pasal 31). Hukuman yang sama juga dikenakan terhadap yang melakukan penipuan atau pemalsuan hingga mendapat bagian zakat (pasal 33 ayat 1), dan petugas baitul mal atau pengumpul zakat yang bekerjasama dengan muzakki untuk mengurangi atau menyelewengkan zakat yang mesti dibayarkan, atau petugas baitul mal atau pengumpul zakat yang bekerja sama dengan orang yang memperoleh bagian zakat, tetapi semestinya tidak berhak menerimanya (pasal 34 ayat 3).

Petugas baitul mal yang melanggar ketentuan pengumpulan zakat – memungut zakat secara tidak sah untuk keuntungan sendiri, atau tidak menyerahkan hasil pengumpulan zakat kepada baitul mal, atau tidak membukukannya secara sah – atau menyalurkan zakat kepada yang tidak berhak diganjar uqubat ta'zir maksimal 1 tahun penjara atau denda Rp. 3 juta atau cambuk 6 kali, dan minimal 4 bulan penjara atau denda Rp. 1 juta atau cambuk 2 kali (pasal 32 ayat 1-2).

Rancangan qanun tentang zakat, jika menjadi qanun dan diterapkan secara terpisah atau tidak diselaraskan dengan ketentuan-ketentuan mengenai perpajakan, barangkali akan menimbulkan pajak ganda bagi kaum Muslimin. Akibatnya, akan ada diskriminasi antara warga Muslim dan non-Muslim.

4. ***Draf Rancangan Qanun tentang Penyelenggaraan aktivitas Masjid***

Dalam rangka optimalisasi pendayagunaan masjid sebagai pusat kegiatan umat dan untuk mengatur penyelenggaraan kegiatan masjid dari segi ubudiyah, muamalah dan hubungan sosial kemasyarakatan, rancangan qanun tentang penyelenggaraan aktivitas masjid ini dibuat. Di dalamnya (pasal 2 ayat 1), masjid dibedakan ke dalam empat tingkat: masjid raya di ibukota provinsi, masjid agung di ibukota kabupaten/kota, masjid besar di ibukota kecamatan, dan masjid jamik di kemukiman atau desa atau di lingkungan lembaga-lembaga tertentu.

Kepengurusan masjid dalam rancangan qanun ini (pasal 12) dilakukan oleh Badan Kemakmuran Masjid (BKM) yang dibentuk masyarakat dan dikukuhkan kepala pemerintahan di masing-masing tingkat. Koordinasi, konsultasi dan pembinaan berbagai BKM dilakukan oleh Dewan Kemakmuran Masjid Aceh (DKMA), yang dibagi ke dalam dua tingkat: DKMA tingkat pusat yang berkedudukan di ibukota provinsi, dan DKMA tingkat daerah yang berkedudukan di ibukota kabupaten/kota dan kecamatan (pasal 10).

Selain dari sumber-sumber yang lazim, pembiayaan

penyelenggaraan aktivitas kemasjidan dinyatakan bersumber dari Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD), subsidi pemerintah pusat, pemerintah provinsi dan pemerintah kabupaten/kota (pasal 6 ayat 1).

Untuk mengadili pelanggaran terhadap ketentuan rancangan qanun ini, DKMA dan BKM setempat membentuk Majelis Hakim Kemasjidan. Majelis ini akan menetapkan kesalahan dan penentuan hukum atas setiap pelanggaran. Sementara bentuk hukuman yang dikenakan berupa sanksi moral, adat dan bentuk hukuman pidana yang disepakati (pasal 13).

Catatan:

[1] Tentang masuknya Islam ke Aceh, lihat A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, (Jakarta: Penerbit Benual, 1983); lihat juga artikel "Atjeh," *EI CD-Rom Edition*, yang memuat bibliografi tentang Aceh, khususnya karya-karya sarjana Belanda; K.F.H. van Langen, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, tr. Aboe Bakar, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1997), hal. 6-10.

[2] Hasjmy, *ibid*., hal. 45 ff.

[3] "Atjeh," *EI CD-Rom Edition*. Hasjmy menyebutkan Maharaja Mahmud Syah (1042-1078), sebagai raja pertama Kerajaan Islam Samudra/Pase. Hasjmy, *ibid*., hal. 48.

[4] "Atjeh," *EI CD-Rom Edition, ibid.*

[5] Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: Pengarang Sendiri, 1961), hal. 38-75, yang menuturkan secara lengkap dan silih berganti para penguasa Kerajaan Samudra/Pase, dan menyebutkan bahwa Sultan Abdullah (w. 1513) merupakan penguasa terakhir kerajaan tersebut.

[6] "Atjeh," *EI CD-Rom Edition*.

[7] Lihat daftar silsilah raja-raja Aceh dalam Tengku M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh: Ajdam I Iskandar Muda, 1968), hal. 41-53.

[8] Menurut Hasjmy, Ali Mughayat Syah pada mulanya adalah Panglima Angkatan Perang Kerajaan Islam Darussalam, yang melakukan kudeta terhadap Sultan Ala'uddin Syamsu Syah, kemudian memproklamasi berdirinya Kesultanan Aceh. Lihat Hasjmy, *Kebudayaan Aceh*, hal. 59.

[9] Lihat "Qanun Syara' Kerajaan Aceh," ditranskripsikan oleh Tuanku Abdul Jalil (naskah yang belum diterbitkan).

[10] Dikutip dalam Tuanku Abdul Jalil, "Struktur Pemerintahan di Aceh: Benteng Pertahanan Nasional," Makalah untuk seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan, Takengon, 20-24 Januari 1986, hal. 3.

[11] Dikutip dalam Nasruddin Sulaiman, *et.al., Aceh: Manusia, Masyarakat, Adat dan Budaya*, (Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1992), hal. 82.

[12] Lihat "Atjeh," *EI CD-Rom Edition*. Lihat juga Hasjmy, *Kebudayaan Aceh*, hal. 101.

[13] M. Hasbi Amiruddin, "Ulama Dayah: Peran dan Responnya terhadap Pembaruan Hukum

Islam," *Pranata Islam di Indonesia*, eds. Dody S. Truna & Ismatu Ropi, (Jakarta: Logos, 2002), hal. 121. Tentang riwayat hidup singkat al-Sumatrani, lihat Hasjmy, *ibid.*, hal. 197 f.

[14] Nasruddin Sulaiman, *et.al.*, *Aceh*, hal. 77. Suatu kajian tentang teks undang-undang Iskandar Alam ini dilakukan oleh K.F.H. van Langen, "De Inrichting van Atjehsche Staatsbestuur onder het Sultanaat," *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde van Ned. Indie*, vol. 3, (1888).

[15] Hoesein Djajadiningrat, *Atjehsch-Nederlandsch Woordenboek*, (Batavia: Landsdrukkerij, 1934), vol. 1, hal. 8-11.

[16] Tentang riwayat singkat keempat sultanat Aceh ini, lihat Ismail Sofyan, *et.al.*, (eds), *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah*, (?, 1994), hal. 41 ff.

[17] Lihat Hoesein Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, tr. Teuku Hamid, (Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, 1982), hal. 60.

[18] Tentang Syaikh Abd al-Rauf, lihat Hasjmy, *Kebudayaan Aceh*, hal. 202-205.

[19] Hasbi Amiruddin, "Ulama Dayah," hal. 122.

[20] Lihat "Atjeh," *EI CD-Rom Edition*.

[21] Tentang sejarah Aceh pada masa Belanda, lihat misalnya Paul van T Veer, *Perang Aceh*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985); Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987); Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, (Kuala Lompur: Oxford Univ. Press, 1969); H.C. Zentgraaff, *Aceh*, tr. Aboe Bakar, (Jakarta: Beuna, 1983).

[22] Tentang sejarah Aceh pada masa Jepang, lihat misalnya A.J. Piekaar, *Aceh dan Peperangan dengan Jepang*, tr. Aboe Bakar, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1998); Saya Shiraishi, "Pemerintahan Militer Jepang di Aceh 1942-1945," *Pemberontakan Indonesia di Masa Pendudukan Jepang*, ed. Akira Nagazumi, tr. Mochtar Pabottinggi, *et.al.*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988), hal. 38 ff.

[23] Kajian tentang PUSA dan sumbangannya dalam pembaruan pendidikan Aceh, lihat Hamdiah A. Latif, "Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reforms in Aceh," (MA thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, 1992).

[24] Lihat Ibrahim Alfian, "Sejarah Aceh Selayang Pandang," *Selama Rencong Adalah Tanda Mata: Aceh dalam Rentang Konflik dan Harapan di Masa Depan*, ed. Bahrul Ulum, *et.al.*, (Aceh-Jakarta: Koalisi NGO HAM & CSSP, tt), hal. 9.

[25] Lihat lebih jauh C. van Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta: Grafiti Press, 1983), hal. 259 ff.

[26] AlYasa' Abubakar, "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh (Sejarah dan Prospek)" dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syariat di Wilayah Syariat: Pernik-pernik Islam di Naggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002), hal. 35 f.

[27] Alfian, "Sejarah Aceh," hal. 11.

[28] Lihat van Dijk, *Darul Islam*, hal. 269 f.

[29] M. Kaoy Syah & Lukman Hakiem, *Keistimewaan Aceh dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta: Pengurus Besar al-Jam'iyatul Washliyah, 2000), hal. 3; AlYasa' Abubakar, "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh," hal. 26 f.

[30] Hardi, *Daerah Istimewa Aceh*, (Jakarta: Cita Panca Serangkai, 1993), hal. 139 f.

[31] Tentang Pemberontakan Darul Islam Daud Beureu-eh, lihat van Dijk, *Darul Islam*, hal. 255 ff.

[32] Misi ini dituturkan sendiri oleh Hardi dalam karyanya, *Aceh*, hal. 149 ff.

[33] Kaoy & Lukman Hakiem, *Keistimewaan Aceh*, hal. 4 f.

[34] *Ibid.*, hal. 5.

[35] *Ibid.*, hal. 33 f.

[36] *Ibid.*, hal. 37.

[37] Tentang GAM dan perkembangannya lihat Al-Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka*, (Madani Press, 2000), hal. 137 ff; M. Isa Sulaiman, *Aceh Merdeka: Ideologi, Kepemimpinan, dan Gerakan*, (Jakarta: Al-Kautsar, 2000).

[38] Lihat Tim Kell, *The Roots of Acehnese Rebellion, 1989-1992*, (Itacha, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1995), tentang pemberontakan Aceh, terutama sejak 1989.

[39] Tentang Inisiatif anggota DPR, lihat Kaoy & Lukman Hakiem, *Keistemewaan Aceh, passim.*

[40] Tengku H. Anwar Fuadi A. Salam, *Dapatkah Syariah Islam Diberlakukan di Aceh?*, (Banda Aceh: Gua Hira, 2001), hal. 1.

[41] Tentang peraturan daerah-peraturan daerah ini, lihat Dinas Informasi dan Komunikasi Daerah Istimewa Aceh, *Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, (Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Daerah Istimewa Aceh, 2001).

[42] AlYasa' Abubakar, "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh," hal. 44.

[43] *Suara Indonesia Baru*, 5 Maret 2003.

[44] *Ibid.*

[45] Berbagai kontroversi di seputar Raqan bisa dilihat dalam artikel-artikel Iskandar Ibrahim. "Haruskah Iman dan Ibadah Dipublikkan?" *Serambi Indonesia*, 27 Oktober 2002; Titin Zakiah, "Mengritisi Mahkamah Syar'iah di NAD," *Serambi Indonesia*, 21 dan 22 Oktober 2002; Analiansyah, "Benarkah Hukum Islam itu Kejam?" *Serambi Indonesia*, 7 Oktober 2020; "Wilayatul Hisbah sebagai Pengawas Syariat," *Serambi Indonesia*, 28 Oktober 2002; Zulkarnaini Abdulah, "Desakralisasi Fiqh," *Serambi Indonesia*, 27 Oktober 2002; Muslim Zzunuddin, "Efektifitas Pelaksanaan Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 13 Agustus 2002; M. Nasir Budiman, "Implementasi Syariat Islam dalam Pendidikan di NAD," *Serambi Indonesia*, 9 Oktober 2002. Teuku Safir Iskandar Wijaya. "Syariat Islam di Aceh Mau Ke Mana?," *Serambi Indonesia*, 11 Oktober 2002; Al-Mawardi, "Pendidikan Bernuansa Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 20 Novemper 2002; Iskandar Iba, "Politik Hukum dan Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 27 November 2002; Abba Izzati, "Perspektif Humanis Penerapan Syariat," *Serambi Indonesia*, 13 November 2002; M. Jakfar Puteh & Mohammad Ilham, "Pilsung, Syariat Islam dan Masyarakat Madani," *Serambi Indonesia*, 3 November 2002; Saifuddin Dhuri, "Syariah Syumul untuk Manusia Indonesia," *Serambi Indonesia*, 22 Desember 2002; Hasanuddin Yusuf Adan, "Ghazwul Fikrii Menghancurkan Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 8 September 2002; H.M. Bakry Usman, "Menuntut Ilmu menurut Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 16 September 2002; Muhammad Sahlan, "Syariat Islam antara Modern dan Konservatif," *Serambi Indonesia*, 14 Desember 2002; Masthur Yahya, "Konstiotusi sesuai Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 1 Oktober 2002.

[46] Mengenai peraturan daerah yang disimak di bagian ini, lihat selengkapnya dalam Dinas Informasi dan Komunikasi Daerah Istimewa Aceh, *Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh.*

[47] Tinjauan dengan perspektif lain terhadap perda no. 5/2000 ini, lihat Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, (Banda Aceh, Jakarta: Ar-Raniry Press & Logos, 2003), hal. 131-141.

[48] Tentang kandungan qanun ini selengkapnya, lihat Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10/2002 tentangPeradilan Syariat Islam*, (tt.tp).

[49] Tentang kandungan qanun ini selengkapnya. lihat Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 11/2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam*, (tt.tp).

[50] Tentang kandungan qanun ini selengkapnya. lihat Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12/2003 tentang Larangan*

Minuman Khamar dan Sejenisnya, (t:.tp).

[51] Draft Rancangan Qanun tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya, yang ada di tangan penulis, hanya menetapkan larangan minum khamar terbatas kepada kaum Muslimin.

[52] Tentang kandungan qanun ini selengkapnya, lihat Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13/2003 tentang Maisir (Perjudian)*, (t:.tp).

[53] Tentang kandungan qanun ini selengkapnya, lihat Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14/2003 tentang Khalwat (Mesum)*, (tt.tp).

Bab 2

Isu Penerapan Syariat Islam di Indonesia

Legislasi Islam di Indonesia

DALAM kenyataannya, sebagian dari syariat Islam — khususnya yang menyangkut hukum kekeluargaan — telah berjalan di Indonesia selama berabad-abad, sekalipun belum ada kodifikasi hingga masa kolonialisme.[1] Ketika Belanda – dalam hal ini VOC (*Verenigde Oost Indische Compagnie*) – menjajah Indonesia, pengadilan terpisah bagi golongan Eropa dan pribumi diperkenalkan. Untuk golongan pribumi, hukum adat diterapkan, dengan pembagian wilayah Indonesia ke dalam beberapa yurisdiksi berdasarkan kriteria kultural dan linguistik — di berbagai wilayah ini diidentifikasi dan diklasifikasi 19 sistem hukum adat yang berbeda.[2] Di daerah-daerah yang berada di bawah pemerintahan langsung Belanda, dibentuk pengadilan untuk warga Eropa, pengadilan adat serta pengadilan umum — yang menangani kasus pidana dan perdata berdasarkan hukum pidana dan hukum perdata Belanda — bagi seluruh warganya. Sementara di daerah-daerah yang tidak di bawah pemerintahan langsung, hanya ada pengadilan pribumi yang menerapkan hukum adat dengan yurisdiksi sangat terbatas untuk masalah pidana, serta tidak memiliki yurisdiksi atas orang Eropa dan timur asing. Prinsip dasar yang diterapkan untuk hal ini adalah dominasi sistem hukum

perdata Belanda, dan penerapan hukum adat bagi pribumi sepanjang tidak diubah oleh undang-undang. Demikianlah, *Compendium Freijher*, yang dikeluarkan pada 25 Mei 1670, merupakan legislasi pertama VOC yang berisi kompilasi hukum perkawinan dan waris Islam yang diterapkan di pengadilan VOC di Indonesia.[3]

Legislasi selanjutnya yang dikeluarkan Belanda — setelah bubarnya VOC — sehubungan dengan penerapan syariat Islam adalah Dekrit Kerajaan 1882 tentang pembentukan "pengadilan agama" di Jawa dan Madura (*Staatsblad* 1882 no. 152), sekalipun dekrit tersebut mengakui bahwa sebagian besar pribumi Indonesia tunduk kepada hukum adat yang dijalankan oleh pengadilan pribumi. Pengadilan agama memiliki yurisdiksi atas hukum kekeluargaan dan hukum waris Islam serta wakaf. Perangkat pengadilan ini terdiri dari seorang ketua yang dipilih dari pegawai pengadilan pribumi dan tiga hingga 8 *qadli* (hakim) sebagai anggota, yang keseluruhannya ditunjuk oleh Gubernur Jendral Hindia Belanda.[4]

Dekrit Kerajaan 1882 itu kemudian direvisi pada 1937, dan pengadilan agama dibentuk di Jawa, Madura, Banjarmasin dan daerah lainnya di Kalimantan Selatan. Belakangan – tepatnya pada 1957 – pemerintah Indonesia memperluas sistem pengadilan ini ke seluruh Indonesia.[5]

Legislasi-legislasi berikutnya dari otoritas Belanda sebagian besar bersifat pengaturan dan administratif, yang secara gradual membatasi yurisdiksi pengadilan agama. Serangkaian legislasi yang diundangkan antara 1929 dan 1938 misalnya, yang dibuat berdasarkan saran C. Snouck Hurgronje, telah membatasi yurisdiksi pengadilan agama. Aturan perkawinan, yang diundangkan lewat *Staatsblad* no. 348 1929, menetapkan *penghulu* sebagai pejabat pemerintah di bawah kontrol residen, serta pencatatan perkawinan dan perceraian.[6]

Secara keseluruhan, kebijakan-kebijakan Belanda selama berkuasa di Indonesia telah menempatkan hukum Islam ke tempat yang inferior. Sebagai akibat dari halangan-halangan administratif, legal dan politik yang diterapkan Belanda itu,

hukum Islam di Indonesia terhalang perkembangannya pada masa-masa selanjutnya.[7]

Sejak proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945, Indonesia mewarisi sistem hukum yang ditinggalkan Belanda. Karena itu, keinginan untuk mereformasi hukum-hukum peninggalan Belanda muncul. Upaya memperbarui hukum perkawinan yang dilakukan mulai 1945 hingga 1973 lebih banyak menimbulkan konflik kepentingan dan tidak mencapai kata sepakat. Satu-satunya undang-undang yang berhasil ditelurkan dalam periode ini adalah Undang-undang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian Muslim (1946). Undang-undang Hukum Perkawinan, yang berlaku untuk seluruh orang Indonesia, baru diperkenalkan pada 1974 dengan berbagai kontroversi yang menyertainya, khususnya masalah izin untuk cerai dan poligami. Undang-undang ini diterapkan oleh pengadilan negeri untuk non-Muslim dan pengadilan agama untuk kaum Muslimin.

Dalam Undang-undang Perkawinan 1974, antara lain ditetapkan bahwa usia minimum untuk kawin adalah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi wanita. Pendaftaran perkawinan wajib: Departemen Agama bertanggung jawab untuk pencatatan perkawinan kaum Muslimin, sementara Catatan Sipil mencatat perkawinan non-Muslim. Prinsip perkawinan adalah monogami, tetapi poligami tidak dilarang asalkan mendapat persetujuan istri atau istri-istri sebelumnya, atau persetujuan pengadilan dengan memenuhi persyaratan yang ditetapkan – yakni bukti kemampuan finansial, jaminan berlaku adil kepada istri-istri dan anak-anak. Perceraian dapat dituntut baik oleh suami ataupun istri atas pijakan-pijakan tertentu – seperti berzina, meninggalkan pasangan selama dua tahun tanpa alasan yang absah, kekejaman atau perlakuan yang membahayakan jiwa, dan lainnya. Sementara perceraian hanya dapat dilakukan melalui keputusan pengadilan.[8]

Menyusul kontroversi tentang Hukum Perkawinan, sejak pertengahan 1980 Departemen Agama dan Mahkamah Agung mengupayakan penghimpunan yurisprudensi klasik Islam

dalam masalah hukum kekeluargaan dan waris, yang kemudian dinamakan *Kompilasi Hukum Islam* (KHI).[9] Kompilasi ini diumumkan dengan Instruksi Presiden pada 1991, dan terdiri dari tiga buku: buku pertama tentang hukum perkawinan; buku kedua tentang hukum kewarisan; dan buku ketiga tentang hukum perwakafan.[10]

Sebelum pengundangan UU Perkawinan, pada 1970 diundangkan UU no. 14/1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, yang menetapkan peradilan agama sebagai salah satu kekuasaan kehakiman, di samping peradilan umum, peradilan militer dan peradilan tata usaha negara (pasal 10 ayat 1). Peradilan agama, dalam UU ini, dinyatakan sebagai peradilan khusus, karena mengadili perkara-perkara tertentu atau mengenai golongan rakyat tertentu (penjelasan pasal 10).

Sebagai suatu undang-undang pokok, UU no. 14/1970 memerlukan undang-undang lain untuk menjabarkannya lebih jauh. Tetapi, baru pada 1989 pemerintah mengundangkan UU no. 7/1989 tentang Peradilan Agama,[11] yang menjabarkan kompetensi dan yurisdiksi pengadilan tersebut. Peradilan agama, dalam pasal 2 UU ini, dinyatakan sebagai "salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara perdata tertentu." Ungkapan "perkara perdata tertentu" selanjutnya dijabarkan dalam pasal 49 mengenai kekuasaan peradilan agama: "Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: a. perkawinan; b. kewarisan, wasiat dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam, c. wakaf dan shadaqah."

Di samping UU di atas, sistem hukum nasional Indonesia dewasa ini memiliki beberapa peraturan perundang-undangan lainnya yang mengakomodasi hukum Islam di dalamnya. Pada 1997, pemerintah mengeluarkan PP no. 28/1977 tentang perwakafan. Sementara untuk mengakomodasikan sistem ekonomi Islam, pemerintah mengizinkan beroperasinya bank

syariat melalui serangkaian UU, yakni UU no. 7/1992, *juncto* UU no. 10/1998 dan UU no. 23/1999 tentang sistem perbankan nasional. Demikian pula, pada 1999, pemerintah mengundangkan UU no. 17/1999 tentang penyelenggaraan haji, dan UU no. 38/1999 tentang pengelolaan zakat.

Setelah tumbangnya rezim Soeharto, tuntutan pemberlakuan syariat Islam dalam segala aspeknya mendominasi pentas nasional. Maraknya berbagai tuntutan penegakan syariat ini paling tidak didorong oleh beberapa faktor. Suasana keterbukaan, liberalisasi dan krisis politik dalam era reformasi, serta pemberlakuan UU no. 22/1999 tentang otonomi daerah, merupakan sebagian faktor yang telah memberi peluang kepada tuntutan-tuntutan tersebut. Pemberlakuan UU no. 44/1999 dan UU NAD no. 18/2001, yang memberikan keistimewaan dan otonomi kepada Aceh untuk antara lain menerapkan syariat Islam, serta serangkaian langkah amandemen UUD 1945, juga telah membuka kemungkinan memasukkan agenda pencantuman syariat Islam ke dalam amandemen pasal 29 ayat 1 UUD tersebut.

Suatu fenomena yang menarik, organisasi-organisasi kemasyarakatan besar Islam – seperti NU dan Muhammadiyah – terlihat tidak mendukung gerakan penegakan syariat. Tetapi, Pimpinan Pusat (PP) Persatuan Islam (Persis)[12] mendukung amandemen pasal 29 yang mencantumkan tujuh kata Piagam Jakarta. Dukungan ini, antara lain, didasarkan pada pandangan bahwa "Islam merupakan agama yang bukan hanya berkaitan dengan persoalan individual antara makhluknya dengan Allah SWT, tetapi juga menyangkut hubungan horisontal. Islam bukan hanya soal aqidah, ibadah, dan muamalah, tapi juga soal jinayah."[13] Di samping itu, sudah ada beberapa bagian syariat Islam yang secara empirik telah diakomodasi dalam perundang-undangan – seperti zakat haji dan wakaf. Sementara otonomisasi daerah yang mengakibatkan sejumlah pemerintah kabupaten dan kota mencanangkan pemberlakuan syariat, menurut PP Persis, memerlukan payung hukum yang kuat. Selain itu, keinginan dan keyakinan

sebagian masyarakat Muslim tentang pentingnya pemberlakuan hukum Islam yang tidak terakomodasikan sering memunculkan sikap ekstrim di kalangan masyarakat tersebut.[14]

Aspirasi atau keinginan untuk menegakkan syariat Islam juga memiliki kaitan erat dengan situasi sosial nasional yang sedang mengalami disorientasi dengan lemah atau hampir tidak adanya penegakan hukum, serta didorong oleh pandangan-pandangan normatif teologis yang idealistik tentang peranan syariat dalam reformasi mayarakat. Dalam situasi negara menghadapi berbagai masalah sosial, sebagian orang bahkan berpikir bahwa penerapan syariat Islam dapat menjadi alternatif yang efektif untuk mengatasinya.[15] Dalam konteks ini, syariat Islam telah dipandang sebagai obat mujarab yang dapat menyembuhkan segala macam penyakit Indonesia.

Kita dapat meninjau upaya-upaya penegakan syariat Islam di Indonesia dengan menelusurinya dalam kancah politik nasional, khususnya dalam sejumlah partai politik berbasis Islam yang memperjuangkan penegakan syariat melalui jalur parlemen, gerakan yang berupaya membentuk negara Islam dan menegakkan syariat dengan kekerasan, organisasi-organisasi kemasyarakatan kecil Islam berskala nasional, serta tuntutan-tuntutan yang muncul di sejumlah wilayah Indonesia.

Syariat Islam dalam Kancah Politik Indonesia

Pada ranah politik, isu penerapan syariat Islam telah menjadi agenda perdebatan sejak menjelang kemerdekaan Indonesia. Perdebatan serius dalam BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada pertengahan 1945 tentang dasar dan filsafat negara berjalan alot.[16] Gagasan negara berdasarkan Islam, dengan implikasi pemberlakuan syariat Islam, yang diperjuangkan sebagian anggota BPUPKI, dan negara sekuler yang diperjuangkan anggota lain, akhirnya mencapai kompromi dalam bentuk Piagam Jakarta (22 Juni 1945) – dirumuskan sebuah panitia kecil yang diketuai Sukarno.[17]

Piagam Jakarta sebenarnya merupakan mukadimah bagi konstitusi yang diajukan dalam sidang BPUPKI. Di dalamnya, Panca Sila sebagai dasar negara diakui, dengan tambahan 7 kata dalam butir pertamanya – yakni "(Ketuhanan) dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Namun, dalam pertemuan mendadak pada 18 Agustus 1945, ketujuh kata tersebut disepakati penghapusannya dalam Panca Sila dan UUD 1945 – dalam Panca Sila, sila ketuhanan mendapat atribut tambahan "Yang Maha Esa" untuk mengakomodasi tuntutan wakil-wakil umat Islam. Dengan kompromi terakhir ini, perjuangan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam yang memberlakukan syariat menjadi tidak mungkin, karena bertentangan dengan UUD 1945 yang telah disepakati.

Kompromi dalam BPUPKI dipandang sebagian orang sebagai kekalahan politik umat Islam dalam pentas awal perjalanan kenegaraan Indonesia. Tetapi, isu negara dan syariat Islam kembali menghangat menjelang pemilihan umum 1955 dan empat tahun berikutnya. Partai-partai politik Islam (Masyumi, NU dan lainnya) dan partai-partai nasionalis — PNI (Partai Nasional Indonesia), Partai Komunis Indonesia (PKI), dan lainnya — tak ada satupun yang menang secara mutlak dalam pemilihan umum tersebut. Partai-partai Islam hanya memperoleh sekitar 45 persen suara. Perolehan inilah yang merupakan salah satu sebab utama yang mengandaskan perjuangan menegakkan negara dan syariat Islam dalam Majelis Konstituante. Menurut UUDS 1950, suatu UUD baru sah jika disetujui minimal 2/3 anggota yang hadir dalam sidang. Jadi, pada 31 Mei dan 1 Juni 1959, berlangsung pemungutan suara sebanyak tiga kali dalam persidangan Majelis Konstituante untuk menentukan perubahan UUD 1945 dengan revisi atau tanpa revisi. Pemungutan suara ini tidak mencapai kuorum yang ditentukan UUDS 1950. Akibatnya, Majelis Konstituante mencapai kebuntuan, yang membuat Presiden Sukarno mengeluarkan dekrit kembali kepada UUD 1945 dan pembubaran Majelis Konstituante pada 5 Juli 1959.[18]

Sejak saat itu, isu negara dan syariat Islam jarang mengemuka dalam konstelasi politik nasional. Pada masa kekuasaan orde baru, Soeharto memaksakan asas tunggal Panca Sila kepada partai politik dan organisasi kemasyarakatan, sedangkan partai politik secara berangsur-angsur dilebur hingga menjadi tiga: PPP (Partai Persatuan Pembangunan), Golkar (Golongan Karya), dan PDI (Partai Demokrasi Indonesia). Ketiga partai tersebut masing-masing mewakili kubu Islam, pemerintah, dan nasionalis.[19] Setelah lengsernya Soeharto dan terbentuknya pemerintahan baru di bawah Presiden Abdurrahman Wahid, isu syariat kembali menjadi komoditas politik di Indonesia.

Sejumlah partai politik Islam di negeri ini mulai mengajukan tuntutan penegakan syariat. PPP, Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Keadilan (PK), misalnya, menuntut tujuh kata dari Piagam Jakarta — "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" — ditetapkan dalam amandemen pasal 29 ayat 1 UUD 1945. Pencantuman ketujuh kata tersebut dipandang sebagai pintu masuk bagi penegakan syariat Islam di Indonesia.

Dalam sidang tahunan MPR tahun 2000 dan 2001, PPP, PBB dan PK mengajukan proposal pencantuman kembali tujuh kata Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945. Tetapi, upaya ini mengalami kegagalan,[20] sekalipun mendapat dukung kelompok-kelompok radikal Islam yang menggelar demonstrasi di depan gedung parlemen. Fraksi-fraksi lainnya dalam MPR menolak usulan amandemen UUD 1945 yang memasukkan tujuh kata Piagam Jakarta. Penolakan yang sama juga dilakukan di luar parlemen, oleh dua organisasi Islam terbesar di Indonesia: Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.

Dalam sidang tahunan MPR 2002, PPP, PBB dan PK kembali memperjuangkan pencantuman tujuh kata Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945. Tetapi, PPP dan PBB yang pada mulanya ngotot dengan gagasan tersebut, akhirnya mencabut usulannya. Akibatnya, PK menilai PPP dan PBB tidak serius

memperjuangkan penerapan syariat Islam.[21]

Langkah PPP, PBB dan PK dalam mengupayakan pemberlakuan syariat Islam juga diperjuangkan partai-partai kecil Islam lainnya yang tidak berhasil memperoleh kursi dalam parlemen. Partai-partai kecil ini hanya bisa memperjuangkan penegakan syariat dari luar parlemen melalui desakan-desakan kepada parlemen untuk memasukkan tujuh kata Piagam Jakarta ke dalam amandemen UUD 1945,[22] yang hingga kini selalu menemui kegagalan.

Kegagalan partai-partai politik Islam dalam pemilihan umum 1999 yang hanya meraup sekitar 14 persen pemilih, menurut Harold Crouch, memperlihatkan bahwa peluang untuk penerapan syariat Islam di Indonesia sama sekali tidak ada. Indonesia, untuk saat ini, secara pasti tidak akan mengadopsi syariat Islam.[23] Hasil pemilihan umum itu juga memperlihatkan bahwa mayoritas kaum Muslimin di Indonesia tetap moderat dalam orientasi politiknya dan tidak tertarik kepada usulan radikal untuk mendirikan negara Islam.[24]

Dalam pemilihan umum 2004, terjadi penaikan perolehan suara partai politik Islam. PKS (Partai Keadilan Sejahtera) – penjelmaan PK yang tidak berhasil mencapai ambang batas perolehan suara pada pemilihan umum 1999 – memang secara mengejutkan bisa menaikkan perolehan suaranya dalam pemilihan umum 2004 menjadi sekitar 6 persen. Demikian pula, perolehan suara PBB naik tipis – yakni dari 1,9 persen menjadi 2,6 persen – sekalipun tidak mencapai ambang batas perolehan suara. Tetapi, PPP justeru melorot perolehan suaranya, digerogoti partai Islam lainnya, yakni Partai Bintang Reformasi (PBR), yang merupakan pecahan PPP. Partai-partai politik Islam, dalam pemilihan umum 2004, berhasil meraup 21,2 persen suara.[25]

Syariat Islam, sebagai komoditas politik, memang tidak menjadi isu sentral dalam kampanye pemilihan umum 2004. Dalam kampanye pemilihan presiden, pasangan calon presiden dan wakil presiden Soesilo Bambang Yudhoyono-Jusuf Kalla memang sempat dituduh anti penerapan syariat Islam.

Demikian juga, sebagaimana dalam pemilihan umum 1999, sempat muncul "fatwa" bahwa Islam tidak membolehkan perempuan menjadi presiden.[26] Tetapi, isu-isu semacam ini tidak memiliki dampak yang signifikan. Susilo dan Mega, sebagaimana terlihat, unggul dalam putaran pertama pemilihan presiden dan melaju ke putaran kedua, meninggalkan tiga pasang calon presiden dan wakil presiden lainnya – yakni Wiranto-Salahuddin Wahid, Amien Rais-Siswono Yudhohusodo, dan Hamzah Haz-Agum Gumelar.

Sikap pemerintah menghadapi tuntutan penerapan syariat Islam di Indonesia hingga sejauh ini masih ambigu. Di satu sisi, tidak ada sikap resmi yang dikeluarkan pemerintah tentang isu tersebut. Tetapi, di sisi lain, Wakil Presiden, Hamzah Haz, serta Menteri Kehakiman dan HAM, Yusril Ihza Mahendra, sering mengemukakan pernyataan-pernyataan yang kontroversial tentang penerapan syariat di Indonesia.

Pada penghujung 2001, dalam salah satu kunjungannya ke Manado, Hamzah Haz – yang juga ketua umum PPP – menjanjikan bahwa Piagam Jakarta tidak akan masuk dalam pembukaan UUD 1945, karena telah menjadi komitmen para pendiri Indonesia di masa lalu.[27] Namun, di lain kesempatan, ia membantah dirinya tidak konsisten dengan perjuangan PPP untuk memasukkan syariat Islam dalam amandemen pasal 29 UUD 1945.[28] Tidak mengherankan jika sebagian pengamat menilai Hamzah Haz cenderung mendukung tuntutan-tuntutan pemberlakuan syariat.[29]

Yang lebih tegas lagi adalah pernyataan-pernyataan yang dikemukakan Menkeh dan HAM, Yusril Ihza Mahendra – yang juga ketua umum PBB. Dalam sejumlah kesempatan, ia mengemukakan bahwa KUHP (Kitab Undang-undang Hukum Pidana) yang berdasarkan syariat Islam akan segera diberlakukan di Indonesia, untuk mengganti KUHP buatan Belanda yang masih berlaku dewasa ini. Dalam salah satu kunjungannya ke Pamekasan, Yusril menyatakan bahwa rancangan KUHP bermuatan syariat itu telah selesai digarap dan tinggal menunggu pengusulannya ke lembaga legislatif —

direncanakan pada pertengahan 2003.[30] Ketika berceramah di Universitas Muhammadiyah Magelang pada akhir September 2002, hal yang sama juga diutarakan Yusril.[31] Tetapi, hingga pemilu legislatif dan presiden pada 2004, rancangan KUHP bermuatan syariat itu tidak kunjung dibahas lembaga legislatif.

Upaya Pembentukan Negara Islam dan Penerapan Syariat

Sepanjang perjalan sejarah kenegaraan Indonesia, ada beberapa upaya yang dilakukan kelompok-kelompok tertentu masyarakat Muslim untuk mendirikan negara Islam yang mengimplementasikan syariat. Gerakan-gerakan semacam ini tidak jarang berupaya mencapai tujuannya dengan melakukan pemberontakan bersenjata terhadap Pemerintah Indonesia atau menggunakan cara-cara kekerasan.

1. *Darul Islam*

Darul Islam (DI), dipimpin oleh Sekarmaji Marijan Kartosuwiryo, memproklamasikan Negara Islam Indonesia (NII) pada 7 Agustus 1949 di Desa Cisampang, Jawa Barat.[32] Struktur politik NII diuraikan dalam konstitusinya, *Qanun Asasi*,[33] yang dirancang setahun sebelumnya. Menurut konstitusi itu, NII adalah "karunia Ilahi," yakni "Negara Kurnia Allah Subhanahu wa Ta'ala" yang dilimpahkan kepada rakyat Indonesia (pasal 1 ayat 1). Dalam pasal 1 ayat 3-4 konstitusi tersebut, dinyatakan bahwa negara menjamin berlakunya syariat Islam dalam masyarakat Islam serta menjamin kebebasan beribadah bagi pemeluk agama-agama lain. Islam dinyatakan sebagai landasan dan dasar hukum NII, dengan berpegang teguh pada al-Quran dan Hadits sebagai kekuasaan tertinggi (pasal 2 ayat 1-2).

Bentuk pemerintahan NII adalah republik (*jumhuriyah*) dengan Imam sebagai kepala negaranya. Persyaratan untuk menjadi Imam NII adalah pribumi Indonesia, beriman Islam,

takwa kepada Tuhan dan Rasulnya (pasal 12 ayat 1). Imam mengetuai kabinet atau Dewan Imamah, yang anggota-anggotanya diangkat serta diberhentikan oleh Imam (pasal 22). Di samping Dewan Imamah, ada tiga lembaga konstitusional lainnya: Majelis Syuro, Dewan Syuro, dan Dewan Fatwa.

Majelis Syuro (parlemen) memiliki kekuasaan yang berdaulat. Tetapi, bila keadaan menghendaki, kekuasaannya dapat diserahkan kepada Imam dan Dewan Imamah (pasal 3 ayat 1-2). Tugas lembaga ini adalah menyusun konstitusi dan menetapkan garis-garis besar kebijakan pemerintah (pasal 4 ayat 3). Selain itu, majelis juga bertugas memilih Imam (pasal 12).

Dewan Syuro, dalam *Qanun Asasi*, dinyatakan sebagai eksekutif Majelis Syuro. Dewan ini dimaksudkan berfungsi sebagai parlemen biasa, dan dengan demikian tidak memiliki beberapa kekuasaan yang dimiliki Majelis Syuro. Tugas Dewan Syuro adalah melaksanakan keputusan-keputusan Majelis Syuro dan dalam hal-hal yang sangat penting mewakili Majelis Syuro menghadapi pemerintah (pasal 6). Tetapi, kekuasaan legislatif yang diberikan konstitusi kepada dewan ini sangat luas. Setiap undang-undang memerlukan persetujuan dewan, dan anggota-anggotanya memiliki hak inisiatif untuk mengajukan undang-undang (pasal 7dan 8 ayat 1). Dalam keadaaan darurat, Imam berhak mengeluarkan dekrit pengganti undang-undang, tetapi harus menariknya kembali jika ditolak dewan. Sebaliknya, jika Dewan Syuro mengesahkan rancangan undang-undang yang tidak disetujui Imam, rancangan tersebut tidak dapat diajukan dalam sidang yang sama (pasal 8 ayat 3, pasal 9).

Dewan Fatwa, yang disebutkan dalam konstitusi, merupakan dewan penasehat yang memberikan nasehat kepada Imam dan Pemerintahnya. Nasehat dapat diajukan berdasarkan inisiatif dewan sendiri ataupun atas permintaan Imam. Keanggotaan Dewan Fatwa berjumlah tujuh orang mufti — diangkat dan diberhentikan oleh Imam — serta diketuai oleh Mufti Agung (pasal 21).

Secara keseluruhan, konstitusi NII, dengan mengenyam-

pingkan perbedaan dalam peristilahan dan penegasan implementasi syariat Islam, memiliki kemiripan dengan UUD 1945. Sebagian peneliti bahkan menduga bahwa UUD 1945 digunakan sebagai contoh dalam penyusunan *Qanun Asasi*, dengan beberapa perubahan. Kedudukan dan kekuasaan lembaga-lembaga negara yang dirumuskan dalam konstitusi NII selaras dengan rumusan UUD 1945. Sekalipun *Qanun Asasi* meniru pasal-pasal tentang kewarganegaraan yang ada di dalam UUD 1945, tetapi penambahan-penambahan ayat tertentu telah memunculkan inkonsistensi. Jadi, *Qanun Asasi* mengadopsi ketentuan UUD 1945 tentang persamaan seluruh warga negara dalam hukum dan pemerintahan, tetapi menambahkan satu klausa yang langsung bertabrakan dengannya — yakni "Jabatan-jabatan penting dan kedudukan-kedudukan yang penting bertanggung jawab di dalam pemerintahan, baik sipil maupun militer, hanya diberikan kepada umat Muslim" (pasal 28). Konstitusi NII juga membuat diskriminasi antara kaum Muslimin dan bukan Muslim dalam bidang pertahanan (pasal 30), dan menekankan urgensi pendidikan Islam sebagai sistem pendidikan nasional (pasal 31).[34]

Setelah proklamasi NII, gerakan pemberontakan DI kemudian menyebar ke beberapa wilayah Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan Aceh. Kegiatan DI juga dilaporkan berlangsung di Kepulauan Nusa Tenggara, Maluku, dan Halmahera, yang terinfiltrasi dari Sulawesi Selatan. Tetapi, pada awal 1960-an, tentara Indonesia berhasil menumpas berbagai upaya bersenjata untuk mendirikan negara Islam ini di berbagai daerah utama penyebarannya. Di Jawa Barat DI berhasil ditumpas pada 1962 dan Kartosuwiryo dihukum mati, di Kalimantan pada 1963, serta di Sulawesi pada 1965. Sedangkan di Aceh, pemberontak-pemberontak DI yang terakhir menyerah pada 1962. Sementara di daerah lainnya, pemberontakan DI dapat ditumpas lebih awal lagi – di Jawa Tengah, misalnya, kekacauan berakhir pada 1955.

Belakangan, beberapa gerakan yang mengusung isu penerapan syariat – seperti NII KW 9 di Cianjur, Komando

Jihad dan KPSI (Komite Penegakan Syariat Islam) di Sulawesi Selatan yang akan diungkapkan di bawah – secara eksplisit atau implisit mengaitkan pergerakannya dengan DI.

2. *Komando Jihad*

Pada penghujung 1970-an dan awal 1980-an terjadi sejumlah aksi terorisme yang lazimnya dikaitkan dengan suatu kelompok yang dikenal sebagai Komando Jihad pimpinan Warman. Kelompok ini – belakangan juga dirujuk dengan "teror Warman" – menurut penjelasan pemerintah, bertujuan membentuk "Dewan Revolusi Islam Indonesia." Mereka menentang Pancasila dan UUD 1945.[35] Dalam jangka panjang, kelompok ini berkeinginan membentuk negara Islam Indonesia, sementara tujuan jangka pendeknya adalah menghancurkan komunisme.[36]

Menurut sejumlah sumber, adalah Ali Murtopo yang berupaya mengaktifkan kembali Darul Islam (DI) untuk menggemboskan perolehan suara partai Islam – yakni PPP – dalam pemilihan umum 1977. Setelah sejumlah pimpinan DI merespon gagasan Murtopo, pada pertengahan 1977 pemerintah menangkap 185 orang yang dituduh terlibat dalam organisasi Komando Jihad. Organisasi ini dipandang meneruskan citacita Kartosuwiryo dan berambisi menciptakan Negara Islam Indonesia.[37]

Dua pimpinan Komando Jihad yang ditangkap adalah Haji Ismail Pranoto dan Haji Danu Mohamad Hasan, keduanya orang dekat Kartosuwiryo. Pada 1983, Haji Danu mengungkapkan pengakuannya di depan pengadilan bahwa ia direkrut oleh BAKIN. Sementara Jaksa mengemukakan bahwa antara 1970 dan 1977, Haji Danu dan beserta tujuh orang lainnya telah membentuk struktur administratif yang paralel dengan DI. Haji Danu akhirnya dipenjara. Sementara Haji Ismail, salah seorang komandan Tentara Islam Indonesia (TII) di masa Kartosuwiryo, ditangkap pada 8 Januari 1977 dan diadili pada September 1978 atas tuduhan berupaya membentuk kembali DI sejak 1970 untuk menggulingkan pemerintah. Ia dihukum

penjara seumur hidup dan meninggal di dalam penjara pada 1995.[38]

Pada Januari 1979, Komando Jihad pimpinan Warman untuk pertama kalinya memulai aksi dengan membunuh Rektor Universitas Sebelas Maret, Solo. Menurut dokumen pengadilan, korban dibunuh lantaran membeberkan eksistensi Jamaah Islamiyah kepada otoritas pemerintah dan, karena itu, bertanggung jawab atas penangkapan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Pembunuhan dilakukan oleh Warman, Hasan Bauw, Abdullah Umar, dan Farid Ghozali. Warman juga dilaporkan merencanakan pembunuhan hakim dan jaksa yang menangani kasus Haji Ismail Pranoto. Pada 15 Januari 1979, Farid Ghozali dibunuh oleh petugas karena berupaya melarikan diri ketika hendak ditangkap. Dua hari kemudian, Hasan Bauw ditembak mati oleh Warman dan kelompoknya atas tuduhan membocorkan persembunyian Ghozali.[39]

Setelah itu, ada dua upaya perampokan yang dipimpin Warman dan melibatkan Abdullah Umar. Pada 1 Maret 1979, suatu tim yang dipimpin Warman berhasil merampok mobil yang membawa gaji pegawai IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Upaya kedua adalah perampokan di IKIP Malang yang gagal. Aksi perampokan ini dipijakkan kelompok Warman pada konsep *fa'i*, yakni pengumpulan dana perjuangan lewat penyerangan terhadap musuh-musuh Islam.[40] Pada penghujung 1980, Komando Jihad Warman dihancurkan oleh petugas keamanan. Warman sendiri tertembak pada 23 Juli 1981 di Soreang, Jawa Barat.

Menurut penjelasan Pemerintah, Komando Jihad dan Jamaah Islamiyah memiliki kaitan dengan kasus Gaos Taufik di Medan. Gaos dipandang sebagai pemimpin Komando Jihad untuk wilayah Medan. Bersama beberapa orang eks-DI, Gaos pindah ke sebuah desa di Sumatera Utara setelah kehancuran DI pada awal dekade 1960-an. Pada 1975, menurut jaksa yang membawa kasusnya ke pengadilan, Gaos mengundang seorang ustadz muda dari Flores Timur, bernama Abdullah Umar, untuk suatu pertemuan di Medan. Dalam pertemuan

itu, Gaos membahas pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan rezim Soeharto terhadap hukum Islam, dan menyarankan peserta pertemuan bergabung dengan Jamaah Islamiyah yang bertekad mengimplementasikan syariat secara ketat. Ia juga meminta peserta pertemuan melakukan sumpah setia. Pertemuan tersebut diketahui aparat, dan pada Juli 1977 Gaos serta tuan rumah pertemuan ditangkap serta diajukan ke pengadilan. Sementara Abdullah Umar ditangkap dua tahun kemudian.[41]

3. *Jamaah Imran*

Kelompok sempalan Islam yang mirip dengan Komando Jihad Warman adalah jamaah yang dipimpin Imran bin Muhammad Zein. Kelompok Imran terbentuk ketika sang Imam — yakni Imran sendiri — membay'at 190 anggotanya pada Juni 1980 di Cimahi, Jawa Barat. Lantaran aktivitas Jamaah Imran dipandang berbahaya, petugas keamanan menyerang markasnya di Masjid Istiqamah pada Agustus 1980. Dalam penyerangan tersebut, 44 anggota Jamaah Imran ditangkap. Imran sendiri berhasil melarikan diri, dan bersama pengikutnya membalas serangan aparat dengan menyerbu Kantor Polisi Cicendo, Bandung, pada 11 Maret 1981. Dalam aksi balasan ini, sejumlah senjata berhasil dilarikan dan empat petugas dibunuh.[42]

Dua minggu kemudian, lima anggota Jamaah Imran membajak pesawat Garuda DC-9 Woyla dan memaksa pilotnya terbang serta mendarat di Bandara Don Muang, Bangkok. Pasukan Komando Indonesia kemudian menyerbu pesawat itu dan berhasil membunuh empat dari lima pembajaknya. Pembajak kelima akhirnya mati secara misterius ketika dibawa pulang ke Jakarta.[43] Imran sendiri tertangkap pada 7 April 1981 di Jakarta. Ia dimejahijaukan di Pengadilan Negeri Jakarta pada penghujung 1981 dan akhirnya dinyatakan bersalah serta dijatuhkan hukuman mati berdasarkan undang-undang subversi (UU no. 11/PNPS/1963). Pada penghujung Mei 1983, Imran menjalani eksekusi.[44]

Organisasi Islam Radikal dan Penegakan Syariat Islam

Pada dekade 1980-an, beberapa organisasi radikal internasional mulai tumbuh dan berkembang di Indonesia. Hizbut Tahrir yang didirikan di al-Quds, Yerusalem, pada 1953, masuk ke Indonesia pada 1982-1983 dan menyebar gagasan khilafahnya ke berbagai kampus perguruan tinggi melalui jaringan Lembaga Dakwah Kampus. Demikian pula, Ikhwan al-Muslimin yang lahir di Mesir pada dekade 1950-an, masuk ke Indonesia pada dekade 1980-an berbarengan dengan kembalinya para mahasiswa Indonesia yang telah menyelesaikan studinya di sana. Kasus senada juga terkait dengan Jamaah Tablig, yang masuk ke Indonesia dari India lebih awal lagi – yakni pada dekade 1950-an.[45] Sekalipun cabang organisasi-organisasi Islam radikal internasional di Indonesia ini mengusung isu implementasi syariat Islam, tetapi dalam studi ini gerakan-gerakan tersebut hanya sedikit mendapat perhatian karena signifikansi politiknya yang terbatas dan lebih bercorak internasional ketimbang nasional.

Sebaliknya, sejumlah organisasi kecil Islam berskala nasional, yang tidak berafiliasi dengan partai politik Islam maupun organisasi besar Islam, tetapi menuntut pemberlakuan syariat Islam dan sangat signifikan dalam pergerakannya yang akan dikaji di sini. Organisasi-organisasi ini menuntut penerapan syariat Islam pada basis yang sama dengan partai-partai politik Islam, yakni amandemen pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang mencantumkan kembali tujuh patah kata dalam rumusan Piagam Jakarta, yakni "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal-Jama'ah (FKAWJ) dengan Laskar Jihadnya, Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), merupakan sebagian dari gerakan radikal nasional yang berjuang untuk tuntutan tersebut.

1. *FKAWJ dan Laskar Jihad*

FKAWJ dibentuk di Solo pada 14 Februari 1998, beberapa bulan menjelang lengsernya rezim Soeharto,[46] dan dipimpin oleh Jafar Umar Thalib. Karakter utama forum ini adalah salafisme,[47] yang menganjurkan pembacaan literal terhadap al-Quran dan hadits, serta menolak seluruh penafsiran independen maupun praktek-praktek tradisional.[48] FKAWJ memiliki sejumlah cabang di berbagai daerah Indonesia, dan kebanyakan anggotanya adalah mahasiswa, lulusan perguruan tinggi dan yang putus kuliah, terutama yang menggeluti bidang eksakta. Menurut Thalib, anggota dengan latar belakang semacam itu menghargai "presisi" hukum Islam.[49]

FKAWJ memiliki sayap paramiliter bernama Laskar Jihad yang juga dipimpin oleh Thalib sendiri. Popularitas Laskar jihad melebihi FKAWJ lantaran mendapat publikasi yang luas dari media massa. Ada sejumlah alasan mengapa laskar ini memperoleh perhatian khusus media dan masyarakat. Pertama, ia menggunakan teknologi komunikasi yang terjangkau secara luas di Indonesia – mulai dari mesin faks hingga internet. Kedua, ia memanfaat teknologi baru itu dengan mengkombinasikannya dengan media konvensional untuk menanggulangi kerugian-kerugian yang dihadapinya sehubungan dengan kelompok-kelompok Muslim lainnya yang lebih besar dan moderat. Terakhir, fenomena Laskar Jihad menarik karena mengilustrasikan bahwa keragaman yang tengah tumbuh dalam masyarakat Muslim tidak mesti menjamin eksistensi pluralisme atau demokrasi.[50]

Berdampingan dengan pengiriman pejuangnya ke Maluku, Laskar Jihad membuat suatu website yang menampilkan galeri foto kekejian Kristen di Maluku, laporan harian tentang kerusuhan Maluku, dan tafsiran bilingual (Indonesia-Inggris) tentang makna jihad.[51] Laporan harian tentang kerusuhan Maluku kemudian dicetak dalam bentuk buletin, *Maluku Hari Ini*, dan disebarkan di jalan-jalan di berbagai kota yang memiliki jaringan Laskar Jihad.

Laskar Jihad, yang dibentuk pada Februari 2000, memang

muncul dilatarbelakangi oleh pecahnya perang saudara antara kaum Muslimin dan Kristen di Maluku pada awal 1999. Tujuan pembentukannya adalah untuk melindungi kaum Muslimin dari kelompok paramiliter Kristen yang tidak mampu dilakukan pemerintah, dan menggulingkan Presiden Abdurrahman Wahid dari kekuasaannya. FKAWJ dan Laskar Jihad menentang Wahid karena dianggap menolak menerapkan syariat, mengusulkan pencabutan larangan Partai Komunis, serta mewacanakan pembukaan hubungan diplomatik dengan Israel.[52]

Setelah pembentukannya, pejuang Laskar Jihad di kirim ke Ambon, Poso dan daerah lainnya.[53] Presiden Wahid berupaya mencegah masuknya Laskar Jihad ke Ambon, tetapi tidak berhasil. Selama tahun 2000 dan 2001, Laskar Jihad menempatkan sekitar 2000 pejuangnya di Maluku secara bergiliran. Mereka tinggal di rumah penduduk Muslim setempat, yang barangkali dimaksudkan memfasilitasi penyebaran ajaran-ajaran Salafi. Pada awalnya, kaum Muslimin lokal menyambut baik para pejuang Laskar Jihad. Mereka mengakui bahwa para pendatang tersebut telah mengubah perimbangan perang yang menguntungkan masyarakat Muslim. Namun, lantaran oposisi yang ditunjukkan anggota Laskar Jihad terhadap tradisi mereka mengenai shalat, puasa, dan lainnya, sikap orang-orang Maluku ini pun mulai berubah.

Akhirnya, operasi militer Laskar Jihad di Maluku mulai memperlihatkan titik balik dan ekses-eksesnya. Pada Maret 2001, seorang anggota Laskar Jihad dipersalahkan telah melakukan zina dan dihukum oleh Thalib dengan rajam. Beberapa minggu kemudian, Panglima Laskar Jihad itu ditangkap polisi atas tuduhan memprovokasi kerusuhan dan membunuh. Setelah protes keras dari sejumlah politisi Muslim atas penahanan tersebut, Thalib dilepaskan dari penjara, tetapi tuntutan terhadapnya tidak dicabut.

Pada awal 2002, momentum perdamaian Kristen-Muslim di Maluku mulai tampak, dan terwujud dalam Deklarasi Malino yang ditandatangani para pemimpin kedua komunitas itu pada 12 Februari 2002. Lantaran memprovokasi kaum

Muslimin untuk menentang Deklarasi Malino dalam suatu pidato radionya di Maluku, polisi kembali menangkap Thalib pada pertengahan Mei 2002. Tetapi, kasus Panglima Laskar Jihad ini lambat diselesaikan oleh pengadilan.

Tiga hari setelah peristiwa bom Bali, 12 Oktober 2002, Thalib membubarkan Laskar Jihad dan menyerukan anggotanya kembali ke rumahnya masing-masing. Pembubaran ini, menurut penjelasan pimpinan Laskar Jihad, telah direncanakan sejak September 2002, dan tidak terkait peristiwa pemboman tersebut. Sementara organisasi induk Laskar Jihad, FKAWJ, tetap dipertahankan eksistensinya, tetapi dengan masa depan yang tidak menentu.

2. *FPI*

FPI muncul sebagai sebuah organisasi pada 17 Agustus 1998, dengan ketua umum Habib Muhammad Rizieq Syihab, dan berkembang subur pada masa pemerintahan Presiden Habibie. FPI dinilai dekat dengan orang-orang di sekeliling Soeharto. Di masa Prabowo Subianto aktif di TNI, FPI diduga sebagai salah satu binaan menantu Soeharto itu. Namun, setelah Prabowo jatuh, FPI kemudian cenderung mendekati kelompok Jendral Wiranto yang tengah bermusuhan dengan kelompok Prabowo.[54] Keterkaitan FPI dengan Wiranto barangkali dapat dideduksi dari aksi ratusan milisi FPI — yang selalu berpakaian putih-putih — ketika menyatroni kantor Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), memprotes pemeriksaan Jendral Wiranto dan kawan-kawan oleh KPP HAM. Milisi FPI yang datang ke kantor Komnas HAM dengan membawa pedang dan golok bahkan menuntut lembaga hak asasi manusia ini dibubarkan karena dianggap lancang memeriksa para jendral.[55] Sementara kedekatannya dengan ABRI terlihat dalam aksi demonstrasi tandingan yang dilakukannya melawan aksi mahasiswa yang menentang RUU Keadaan Darurat/RUU PKB yang diajukan Mabes TNI kepada DPR pada 24 Oktober 1999. Setelah kejatuhan Wiranto, kelompok ini kehilangan induknya dan mulai mengalihkan perha-

tiannya kepada upaya penegakan syariat Islam di Indonesia.

FPI adalah organisasi tertutup dan telah menebarkan sejumlah jaringannya di berbagai wilayah Indonesia. Sebagaimana organisasi penegak syariat Islam lainnya, FPI memiliki sayap milisi yang dikenal sebagai Laskar Pembela Islam (LPI), suatu satgas yang digembleng dengan pendidikan semi militer dan militan. Anggota LPI ini rela meregang nyawa demi cita-cita FPI. Penjenjangan dalam satgas ini diatur mirip dengan penjenjangan dalam militer: Mulai dari Imam Besar dan Wakil (pemimpin laskar tertinggi), penjenjangannya kemudian menurun kepada Imam (panglima beberapa provinsi), Wali (panglima provinsi), Qoid (komandan laskar kabupaten), Amir (komandan laskar kecamatan), Rois (komandan regu), dan Jundi (anggota regu).

Belakangan, FPI makin dikenal luas karena aktivitasnya yang menonjol dalam kancah politik Indonesia. Kelompok ini pertama kali dikenal karena keterlibatannya sebagai "PAM swakarsa" yang — dengan bersenjatakan golok dan pedang — menyerang para mahasiswa yang menentang pencalonan kembali Habibie sebagai Presiden RI dalam sidang istimewa MPR pada November 1998. Pada bulan yang sama, FPI terlibat dalam aksi penyerangan satpam-satpam Kristen asal Ambon di sebuah kompleks perjuadian di Ketapang, Jakarta. Pada Desember 1999, ribuan anggota FPI menduduki Balai Kota Jakarta selama sepuluh jam dan menuntut penutupan seluruh bar, diskotik, sauna dan night club selama bulan Ramadan.[56] Kelompok militan ini, selama tahun 2000, secara reguler menyerang bar, kafe, diskotik, sauna, rumah biliar, tempat-tempat maksiat, dan tempat-tempat hiburan lainnya di Jakarta, Jawa Barat, dan bahkan di Lampung.[57]

Dalam serentetan kejadian di atas, polisi terlihat hanya datang menyaksikan aksi-aksi perusakan. Sekalipun polisi kemudian mengeritik aksi-aksi itu, tetapi tak satu pun anggota FPI yang ditangkap. Sejumlah pengamat mengungkapkan — yang juga diyakini kebenarannya oleh sebagian masyarakat — bahwa polisi telah memanfaatkan FPI dan milisinya LPI untuk

memaksakan *protection rackets*-nya. Sebagai akibatnya, polisi memaafkan aksi tersebut atau bahkan mengarahkan serangan itu ke sasarannya.

Untuk memperjuangkan penegakan syariat Islam, FPI, misalnya, mengeluarkan pernyataan kebulatan tekad menjelang ST MPR 2001 yang meminta MPR mengamandemen konstitusi dan memberlakukan syariat Islam. FPI menuntut MPR/DPR mengembalikan tujuh kata Piagam Jakarta, yaitu "dengan kewajiban melaksanakan Syariat Islam bagi pemeluknya," ke dalam UUD 1945, baik pada batang tubuh maupun pembukaannya. Kelompok ini yakin bahwa krisis multidimensional yang tengah melanda Indonesia akan segera berakhir dengan diberlakukannya syariat Islam.[58] Pada 1 November 2001, FPI kembali melakukan aksi pada pembukaan sidang tahunan DPR/MPR, dan menyampaikan lima tuntutan. Tiga di antaranya yang relevan dengan isu penegakan syariat adalah: (1). Kembalikan 7 kata Piagam Jakarta; (2) masukan syariat Islam ke dalam UUD 1945; dan (3) buat undang-undang anti maksiat.[59] Pada Agustus 2002, bersama 14 organisasi kemasyarakatan Islam lain — di antaranya adalah Front Hizbullah, Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) — yang tergabung dalam Forum Umat Islam (FUI), FPI menyampaikan "Petisi Umat Islam" tentang pencantuman syariat Islam dalam UUD 1945.[60]

Ketika tekanan internasional semakin kuat terhadap pemerintah Indonesia dalam kaitannya dengan aksi-aksi terorisme, polisi menangkap pemimpin FPI, Habib Muhammad Rizieq Syihab, dan menjeratnya dengan dakwaan provokator sejumlah aksi kekerasan dan perusakan. Sehari setelah pengubahan status Habib Rizieq dari tahanan polisi menjadi tahanan rumah, pada 6 November 2002 pimpinan FPI membekukan kegiatan FPI di seluruh Indonesia untuk waktu yang tidak ditentukan.[61] Tetapi, menjelang invasi Amerika Serikat dan sekutunya ke Irak pada Maret 2003, FPI kembali muncul dan melakukan pendaftaran mujahidin untuk membantu Irak melawan para agresornya.

3. *MMI*

MMI adalah organisasi kemasyarakatan Islam yang terbentuk berdasarkan hasil Kongres Mujahidin I Indonesia untuk Penegakan Syariat Islam di Yogyakarta, pada awal Agustus 2000. Kongres ini menghasilkan Piagam Yogyakarta. Isi Piagam Yogyakarta antara lain menegaskan bahwa ummat Islam, sebagai penduduk mayoritas di Indonesia, mempunyai hak dan kewajiban mengamalkan dan menegakkan syariat Islam, yang dipandang sebagai satu-satunya solusi terhadap semua krisis sosial politik dan kemanusiaan yang menimpa ummat manusia. Karena itu, para mujahidin dalam kongres tersebut sepakat menyatakan:

1. Wajib hukumnya melaksanakan syariat Islam bagi ummat Islam di Indonesia dan dunia pada umumnya.
2. Menolak segala ideologi yang bertentangan dengan Islam yang berakibat syirik dan nifaq serta melanggar hak-hak asasi manusia.
3. Membangun satu kesatuan shof mujahidin yang kokoh kuat, baik di dalam negeri, regional maupun internasional (antar bangsa).
4. Membentuk Majelis Mujahidin menuju terwujudnya Imamah (Khilafah)/Kepemimpinan ummat, baik di dalam negeri maupun dalam kesatuan ummat Islam sedunia.
5. Menyeru kaum Muslimin untuk menggerakkan dakwah dan jihad di seluruh penjuru dunia demi tegaknya Islam sebagai rahmatan lil 'alamin.

Di samping butir-butir Piagam Yogyakarta di atas, Kongres Mujahidin I juga menghasilkan Pokok-pokok Rekomendasi Kongres Mujahidin I untuk Penegakan syariat Islam di Indonesia. Rekomendasi ini berisi 31 butir seruan, yang antara lain mengajak setiap Muslim untuk melaksanakan dan memperjuangkan terlaksananya syariat Islam, mempererat ukhuwah islamiyah, serta mengembangkan sikap *tasamuh* (toleransi) dan menolak konsep negara sekuler.[62] Baik Piagam Yogyakarta maupun Rekomendasi Kongres itu kemudian di-

serahkan kepada Fraksi Persatuan Pembangunan menjelang sidang tahunan MPR 2000. Hasil penting lainnya yang dicapai kongres tersebut adalah pembentukan *Ahlul-Halli wal-Aqdi* (AHWA) — semacam majelis syura atau dewan kepemimpinan umat, menyerupai institusi *khilafah* — yang beranggota 36 orang. Terpilih sebagai ketuanya Abubakar Ba'asyir dari Pesantren Al-Mukmin Ngruki Solo, Jateng, yang kemudian merangkap sebagai Pimpinan Mujahidin (sementara) alias Amirul Mujahidin.[63]

Pengikraran Pembentukan MMI kemudian dilakukan di Istora Senayan, Jakarta, pada 26 Maret 2001, yang dihadiri berbagai pimpinan kelompok Islam militan dan radikal di Indonesia. Isu yang dilontarkan pada acara pengikraran MMI sejalan dengan Piagam Yogyakarta dan Pokok-pokok Rekomendasi Kongres Mujahidin di Yogyakarta: MMI bertekad mensosialisasikan dan menjadikan syariat Islam sebagai bagian dari konstitusi negara. MMI yakin bahwa hanya dengan penerapan syariat Islamlah krisis multi dimensional yang sedang dialami Indonesia saat ini dapat diselesaikan.[64]

Selain turut serta dalam berbagai gerakan penuntutan pemberlakuan syariat Islam dalam amandemen UUD 1945, MMI juga mengajukan rancangan syariat Islam yang konkret. Kelompok ini, misalnya, telah menerbitkan *Usulan Undang-undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syari'ah Islam*.[65] Usulan hukum pidana Islam yang diajukan MMI merupakan replika fikih-fikih klasik, yang pada umumnya diadopsi di sebagian negeri Muslim modern, dan sistematikanya dibuat menyerupai kodeks-kodeks hukum pidana.

Usulan hukum pidana MMI terdiri dari lima bab. Bab I berisi batasan pengertian dan berlakunya ketentuan pidana dalam perundang-undangan. Bab II tentang tindak pidana dan pertanggungjawaban pidana — tindak pidana, penyertaan, percobaan, jenis kejahatan *hudud* dan pidana *qishash*. Bab III tentang pidana dan pemidanaan — pelaksanaan hukuman, penangguhan hukuman rajam bagi wanita hamil dan menyusui, tata cara menghukum cambuk, ketentuan *'irsy*. Bab

IV tentang peradilan — pembuktian, pengakuan, lembaga pengadilan, keanggotaan hakim, dan kebebasan hakim. Sementara ketentuan penutup dalam bab V berkaitan dengan pemberlakuan undang-undang hukum pidana.

Substansi hukum pidana yang diusulkan MMI terdapat dalam bab II, yang mengemukakan ketentuan-ketentuan tentang *hudud*, *qishash* dan *ta'zir*. Hudud didefinisikan sebagai kejahatan yang hukumannya ditetapkan oleh al-Quran dan Sunnah (pasal 4 ayat 1), yang meliputi *sariqah*,[66] *hirabah*,[67] *zina*,[68] *qazaf*,[69] *syurb*,[70] dan *riddah*[71] (pasal 9). *Qishash* (dan *diyat*) didefinisikan sebagai kejahatan yang dikenakan kepada pelaku kejahatan yang menyebabkan kematian manusia atau menyebabkan kecederaan badan (pasal 29). Kejahatan yang menyebabkan kematian dikategorikan ke dalam tiga jenis: *qatlu al-'amd* (menyebabkan kematian karena sengaja), *qatlu syibhi al-'amd* (menyebabkan kematian karena salah sasaran); dan *qatlu al-khata'* (menyebabkan kematian karena tidak sengaja (pasal 30). Sementara *ta'zir* adalah kejahatan di luar *hudud* dan *qishash* (pasal 4 ayat 3), yang — dalam usulan MMI — tidak dirumuskan jenis kejahatan dan hukuman untuknya.

Untuk berbagai kejahatan yang dicakup dalam *hudud* dan *qishash* juga ditetapkan hukuman yang spesifik. Untuk *sariqah* hukumannya adalah potong tangan kanan untuk kejahatan pertama, potong kaki kiri untuk kejahatan kedua, atau dera dan penjara untuk kejahatan ketiga dan berikutnya (pasal 10 ayat 2). Untuk *hirabah* hukumannya bunuh terus disalib jika korban mati dan diambil hartanya, bunuh jika korban dibunuh tanpa mengambil hartanya, potong tangan kanan dan kaki kiri jika harta korban diambil tanpa membunuh atau menciderainya serta ditambah *diyat* jika korban diciderai dan diambil hartanya, atau diasingkan (pasal 14). Untuk Zina hukumannya adalah rajam sampai mati jika pelakunya telah menikah, atau dicambuk 100 kali ditambah pengasingan jika pelakunya belum menikah (pasal 16). Untuk *qazaf* hukumannya adalah 80 kali cambuk (pasal 18). Untuk *syurb* hukumannya maksimal 80 kali cambuk atau minimal empat puluh kali cambuk (pasal

27). Bagi pelaku *riddah* yang tidak mau bertobat setelah diberi waktu 3 hari dihukum bunuh dan hartanya diambil untuk baitul mal, jika bertobat hukumannya adalah *ta'zir* (pasal 28).

Sementara ketentuan mengenai kejahatan *qishash* adalah: untuk *qatlu al-'amd* hukumannya adalah bunuh, atau *diyat* jika dimaafkan wali korban (pasal 32-33). Untuk *qatlu syibhi al-'amd* hukumannya adalah *diyat* dan bisa ditambah dengan hukuman *ta'zir* (pasal 35). Untuk *qatlu al-khata'* hukumannya adalah *diyat* dan bisa ditambah dengan hukuman *ta'zir* (pasal 37). Untuk kejahatan yang mengakibatkan cedera dihukum dengan pencederaan yang sama seperti yang dialami korban. Tetapi, jika persyaratan syariat tidak terpenuhi, pelaku kejahatan membayar *'irsy* (tebusan) dan bisa dikenakan hukuman *ta'zir*.

Hukum pidana usulan MMI, seperti disebutkan di atas, merupakan replika dan adopsi kitab-kitab fikih klasik. Jadi, dalam batasan pengertian pada pasal 1, misalnya, *diyat*[72] ditentukan untuk "satu orang Islam laki-laki adalah 100 ekor onta atau 1000 Dinar atau 12000 Dirham" (ayat 3). Bagi "satu orang perempuan adalah 500 Dinar atau 6000 Dirham" (ayat 4). Sementara untuk "satu orang kafir (non-Muslim? -- pen) adalah setengah dari *diyat* orang Islam" (ayat 5).

Ilustrasi lainnya tentang pengadopsian fikih klasik terlihat dalam jenis-jenis perbuatan *sariqah* yang tidak dikenakan hukuman, yang antara lain dijabarkan dalam pasal 11 sebagai berikut:

- apabila harta yang dicuri itu kurang dari nishab, yaitu¼Dinar Emas atau 3 Dirham Perak atau 4,450 gram emas (pasal 11 a);
- apabila pemilik harta yang dicuri itu tidak mengambil langkah yang cukup untuk menjaga harta itu dari kemungkinan pencurian, tidak menyimpan harta itu di tempat yang aman, atau harta itu sengaja ditinggalkannya (pasal 11 d);
- apabila tertuduh belum menguasai barang curian sepenuhnya, walaupun harta itu sudah lepas dari kekuasaan

pemiliknya (pasal 11 e);
- apabila barang yang dicuri adalah jenis harta yang tidak bernilai dan bisa diperoleh di mana-mana atau dari jenis barang yang mudah musnah seperti buah-buahan atau makanan (pasal 11 f);
- apabila barang yang dicuri tidak mempunyai nilai menurut hukum syariat, seperti minuman yang memabukkan atau alat-alat hiburan (pasal 11 g);
- apabila kejahatan itu dilakukan oleh sekumpulan orang yang kalau bagian yang diperoleh oleh tiap-tiap pelaku kejahatan setelah harta curian itu dibagikan hasilnya, nilainya kurang dari nishab (pasal 11 k, tentang nishab, lihat pasal 11 a di atas);
- apabila tertuduh mengembalikan harta yang dicuri itu sebelum hukuman *hudud* dilaksanakan (pasal 11 L);
- apabila pemilik harta yang dicuri itu tidak mengaku bahwa hartanya telah dicuri, walaupun pencuri mengaku telah mencurinya (pasal 11 m).

Ketika sidang tahunan MPR tahun 2002 tidak berhasil menggolkan pencantuman tujuh kata Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945, pimpinan MMI, Ba'asyir, meminta kaum Muslimin mendesak MUI agar secepatnya mengeluarkan fatwa tentang partai politik apa saja yang layak didukung umat Islam dalam pemilihan umum 2004. Menurutnya, lewat forum sidang tahunan MPR RI itu bisa diperhatikan partai politik mana yang mendukung syariat Islam dan mana yang menolak. Begitu pula, bisa dicatat siapa saja wakil rakyat yang mendukung syariat Islam, sehingga kelak pada pemilihan umum mendatang bisa dicalonkan lagi.

Belakangan, tepatnya pada Oktober 2002, Amirul Mujahidin, Abu Bakar Ba'asyir, ditahan polisi — lantaran didakwa terlibat serangkaian aksi terorisme — dalam suatu kasus penahanan yang menghebohkan dan mendatangkan protes banyak kalangan. Sebagaimana kasus Habib Rizieq Sihab, pimpinan FPI, penahanan Ba'asyir diduga berkaitan dengan tekanan internasional terhadap Pemerintah Indonesia.

Tuntutan Penegakan Syariat di Daerah

Di sejumlah daerah di Indonesia, seperti Riau, Banten dan Sulawesi Selatan, tuntutan pemberlakuan syariat Islam digulirkan kelompok-kelompok Islam lokal, pasca pemberian otonomi khusus kepada Aceh untuk penegakan syariat oleh Pemerintah Indonesia. Sekalipun tuntutan tersebut dikemukakan secara frontal dari waktu ke waktu, tidak terdapat konsep yang jelas tentang syariat yang akan diberlakukan. Sejumlah pemerintah daerah, dalam semangat penegakan syariat yang sama, juga mulai membuat peraturan daerah-peraturan daerah tentang syariat atau mencanangkan pemberlakuannya — seperti di Sulawesi Selatan, Riau, Banten, Cianjur, Garut, Tasikmalaya, Indramayu, Pamekasan dan lainnya. Pengundangan peraturan daerah dan pencanangan pemberlakuan syariat di berbagai daerah tersebut, sebagiannya dilakukan karena tekanan unsur-unsur dalam masyarakat lokal, dan sebagian lagi dilakukan dengan harapan bisa mereformasi masyarakat. Uraian berikut mencoba menyorot isu penerapan syariat Islam di sejumlah wilayah Indonesia.

1. *Sulawesi Selatan*

Tuntutan penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan santer dilakukan oleh KPSI (Komite Penegakan Syariat Islam) — sebelumnya KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam). Kelompok ini lahir dibidani serangkaian pertemuan antara angota Himpunan Mahasiswa Islam Majelis Penyelamat Organisasi (HMI MPO), yang dipimpin Azis Kahar Muzakkar — anak Kahar Muzakkar, tokoh pemberontakan DI/TII di Sulawesi Selatan — dan Agus Dwikarna.[73] Melalui kongres umat Islam Sulawesi Selatan pada Oktober 2000, KPPSI, semacam komite untuk mempersiapkan pemberlakuan syariat Islam di Sulawesi Selatan, dideklarasikan dengan Ketua Lajnah Tanfidziyah Aziz Kahar dan Sekjen Lajnah Tanfidziyah Azwar Hasan. Keberadaan Aziz Kahar dalam jajaran kepemimpinan KPSI membuat kelompok ini secara

sadar mengaitkan perjuangannya dengan Kahar Muzakkar, yang dipandang telah mengupayakan pemberlakuan syariat Islam terhadap pengikut-pengikutnya dalam perjuangannya.

Selain Lajnah Tanfidziyah, kongres juga membentuk Majelis Syura, yang anggotanya sebagian besar terdiri dari intelektual dan ulama, seperti Achmad Ali dari Universitas Hasanuddin, Prof. Dr. Abdurrahman A. Basalamah dari Universitas Muslim Indonesia, dan K.H. Sanusi Baco — ketua Majelis Ulama Sulawesi Selatan.[74] Sejumlah nama lain — seperti Jusuf Kalla, A.M. Fatwa, Tamsil Linrung, Anwar Arifin, KH. Djamaluddin Amien, KH. Farid Wajdi, dan lain-lain – juga dinyatakan ikut bergabung ke dalam KPSI.[75]

Deklarasi Makassar antara lain menegaskan bahwa umat Islam Sulawesi Selatan siap menegakkan syariat Islam, serta hal-hal mengenai mekanisme pemberlakuan syariat Islam akan diusahakan dalam waktu yang secepat mungkin dan secara konstitusional.[76] Cabang dan ranting kelompok ini kemudian mulai dibentuk di seluruh wilayah Sulawesi Selatan, kecuali Tana Toraja dan Mamasa yang berpenduduk mayoritas Kristen.

Sebagaimana beberapa kelompok yang memperjuangkan penegakan syariat, KPSI juga memiliki sayap paramiliter bernama Laskar Jundullah yang dipimpin Agus Dwikarna. Laskar Jundullah, sebagaimana dituduhkan, terlibat dalam berbagai peristiwa pemboman di Makassar. Di samping itu, KPSI aktif mengkader mubalig penegak syariat, yang kemudian diterjunkan ke tengah-tengah masyarakat dalam rangka sosialisasi penegakan syariat Islam.

Pada 15 April 2001, KPSI mengeluarkan Deklarasi Muharram yang antara lain mendesak DPRD Sulawesi Selatan untuk menindaklanjuti secara konkret tuntutan penegakan syariat Islam melalui otonomi khusus Provinsi Sulawesi Selatan. Dalam deklarasi tersebut, KPSI meminta pemerintah pusat agar tidak mengabaikan tuntutan ini, karena akan menimbulkan persoalan baru bagi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Tuntutan penerapan syariat Islam di

Sulawesi Selatan berada di dalam bingkai NKRI.[77]

Deklarasi Muharram juga membentuk salah satu rekomendasi (rekomendasi internal) Kongres II Umat Islam Sulawesi Selatan yang diadakan di Sudiang, Makassar pada penghujung Desember 2001. Untuk rekomendasi eksternal, kongres mendesak DPRD dan Pemerintah Daerah Sulawesi Selatan, DPR RI serta pemerintah pusat untuk menetapkan undang-undang otonomi khusus bagi Sulawesi Selatan. Bila aspirasi ini tidak diakomodasi, kongres tersebut memutuskan menuntut langkah-langkah konkret ke arah referendum dengan opsi yang akan ditentukan kemudian.[78] Belakangan, setelah peristiwa bom Makassar pada awal Desember 2002, Azwar Anas mengungkapkan opsinya adalah otonomi khusus atau merdeka.[79]

Beberapa saat setelah itu, Deklarasi Makassar dan Deklarasi Muharram disampaikan KPSI — antara lain diwakili oleh Ketua Majelis Syuro Prof. Dr. Abdurrahman A. Basalamah, Ketua Tanfidziyah Abdul Aziz, dan Sekjen Azwar Hasan — kepada Ketua DPR RI, Akbar Tanjung, pada 25 April 2001. Penyampaian kedua dokumen tersebut dimaksudkan untuk dipertimbangkan dan dapat disetujui parlemen. KPSI juga telah mendatangi DPR RI dan menyampaikan aspirasinya mengenai penegakan syariat Islam di Sulawesi Selatan.[80]

Selama beberapa tahun perjuangannya, KPSI berhasil menghimpun pemimpin-pemimpin organisasi kemasyarakatan Islam garis keras dan lunak, para intelektual, serta aktivis-aktivis Sulawesi Selatan. Bahkan, kelompok ini telah mendapatkan rekomendasi dari jajaran pemerintah dan dewan legislatif lokal, serta sejumlah pimpinan cabang partai politik lokal. Gubernur Sulawesi Selatan, H.Z.B. Palaguna, dan Ketua DPRD Sulawesi Selatan, Amin Syam, dalam rangka menyambut tuntutan KPSI, telah menyampaikan ke Jakarta proposal otonomi khusus Sulawesi Selatan dalam rangka penerapan syariat Islam. Di samping itu, Pemerintah Daerah Sulawesi Selatan bersama KPSI juga telah membentuk tim untuk mengkaji rencana pemberlakuan syariat Islam.[81]

Upaya pemerintah daerah dan KPSI membentuk tim tersebut, dalam kenyataannya, memperlihatkan bahwa tuntutan penerapan syariat oleh KPSI tidak disertai dengan konsepsi yang jelas tentangnya. Yang diperjuangkan oleh KPSI hanyalah mendapatkan payung legalitas penerapan syariat dari negara, dan setelah itu umat Islam atau pemimpin-pemimpinnya di Sulawesi Selatan akan berunding dan berembuk untuk mendefinisikan syariat Islam. Kelompok KPSI beranggapan bahwa upaya pendefinisian syariat Islam, jika dilakukan olehnya, akan menimbulkan perpecahan di dalam tubuh KPSI, dan karenanya belum saatnya didiskusikan. Dengan menghindari diskusi-diskusi pendefinisian syariat, KPSI berharap dapat menyatukan seluruh kecenderungan yang ada di dalamnya guna memaksimalkan enersi dalam memperjuangkan penegakan syariat.

Di samping itu, Pemerintah Daerah Provinsi Sulawesi Selatan juga membentuk tim jajak pendapat, dengan ketuanya Muhammad Ruslan, untuk menanggapi aspirasi masyarakat dalam penegakan syariat Islam. Jajak pendapat tersebut, disampaikan kepada DPRD Provinsi Sulawesi Selatan pada 27 Januari 2003, membuahkan hasil: 91 persen responden mendukung penegakan syariat Islam. Sekitar 280 responden dari 24 kabupaten/kota dilibatkan dalam jajak pendapat, yang terdiri dari semua bupati/walikota, anggota DPRD tingkat provinsi dan kabupaten, serta tokoh masyarakat dan agama. Hasil ini, menurut pimpinan KPSI, memperlihatkan bahwa, secara politis, pemberlakuan otonomi khusus di Sulawesi Selatan dalam rangka penegakan syariat telah mendapat legitimasi rakyat.[82]

Sementara KPSI sibuk mengajukan tuntutan penerapan syariat Islam untuk Sulawesi Selatan, Maros dan sejumlah kabupaten di daerah ini sebenarnya sudah mulai mengupayakan penerapan syariat Islam, sekalipun tanpa peraturan daerah. Di Maros, misalnya, begitu adzan dhuhur berkumandang, seluruh pegawai di kantor bupati menghentikan rutinitas pekerjaannya, dan bergegas mengerjakan shalat secara berjamaah.

Pemandangan seperti ini tidak hanya terjadi di kantor bupati, tetapi sudah merambah ke kantor pemerintahan lain, hingga ke tingkat kecamatan. Sesibuk apa pun, mereka akan langsung menghentikan kegiatannya bila waktu shalat sudah masuk, dan akan kembali bekerja setelah shalat.

Demikian pula, seluruh pegawai perempuan juga telah mengenakan busana Muslimah. Tak seorang pun perempuan Muslimah di sana yang tidak berjilbab, sehingga jilbab menjadi bagian dari seragam pegawai perempuan. Sementara pada hari jumat, pegawai lelaki diwajibkan memakai peci dan baju koko. Hal ini sesuai dengan surat edaran Bupati Maros yang dikeluarkan pada 21 Oktober 2002.[83]

Aspirasi penerapan syariat Islam di Maros mulai menonjol sejak terpilihnya H.A. Najamuddin sebagai bupati pada Desember 2000, dan semakin santer setelah KPSI terbentuk dan memulai aktivitas penegakan syariat Islam. Najamuddin, dalam berbagai kesempatan, senantiasa mengimbau umat Islam di daerahnya untuk melaksanakan syariat agamanya. Tetapi, hingga sejauh ini, belum ada peraturan daerah yang diundangkan untuk tujuan tersebut. Jajaran eksekutif dan legislatif Maros menilai belum saatnya membuat peraturan daerah penerapan syariat Islam di daerah ini. Alasannya, jangan sampai peraturan daerah tersebut tidak bisa dilaksanakan. Karena itu, jalan yang ditempuh adalah memasyarakatkan dulu syariat Islam, dan setelah itu baru peraturan daerahnya dibuat, sehingga ketika peraturan daerah selesai langsung bisa diimplementasikan. Upaya sosialisasi ini dilakukan oleh KPSI Maros.

Lebih menarik dari Maros adalah fenomena penerapan syariat Islam di Kabupaten Sinjai. Di Dusun Patihoni, setiap terdengar azan semua kegiatan berhenti. Penduduk lelakinya bersarung, dan wanitanya berkerudung. Dalam 15 tahun terakhir, tidak ada kejadian pencurian ternak dan perampokan di desa ini, karena penduduknya memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri. Bagi pezina pun berlaku ketentuan rajam atau cambuk.

Kawasan Sinjai memang pernah menjadi basis DI/TII pimpinan Kahar Muzakkar pada dekade 1960-an. Pada masa pemberontakan tersebut, Kahar Muzakkar dikabarkan menerapkan hukum Islam kepada pengikutnya, dan sekalipun DI/TII telah ditumpas, sebagian daerah di Sinjai tetap memiliki komitmen yang kuat untuk menegakkan syariat Islam. Pada awal 1980-an, syariat Islam mulai kembali diterapkan di beberapa desa Sinjai – salah satunya adalah di Patihoni. Tetapi, ekses penerapan syariat mulai terlihat ketika Forum Bersama Gerakan Anti-Maksiat (Forbesgamas) merazia desa-desa di Sinjai dan menculik pentolan-pentolan penjahat, pencuri ternak dan perampok. Lima dari penjahat yang diculik dibunuh. Bahkan, dua anggota polisi yang kedapatan mengangkut minuman keras dengan mobilnya, dipukuli masyarakat desa Balampesoang.[84]

Di Kabupaten Bulukumba, pemerintah daerah setempat bersama lembaga legislatif lokal telah berhasil mengundangkan empat peraturan daerah bernuansa syariat. Keempat peraturan daerah tersebut adalah peraturan daerah Busana Muslim, Baca al-Quran, Bebas Miras dan Zakat. Sebuah desa, yakni Desa Balong di Kecamatan Ujungloe, dijadikan sebagai desa percobaan penerapan peraturan-peraturan daerah tersebut. Di desa ini, para keluarga diajarkan bagaimana menerapkan keempat peraturan daerah itu secara perlahan-lahan, yang kemudian diharapkan berujung pada penciptaan lingkungan yang islami. Dengan demikian, desa ini nantinya akan menjadi desa percontohan untuk penerapan syariat Islam.[85]

2. *Riau*

Setelah Aceh dan Sulawesi Selatan, tiba giliran Riau menuntut pemberlakuan syariat Islam di wilayahnya. Keinginan ini bukan hanya sebatas wacana yang dilontarkan segilintir orang. Tetapi, telah dibahas dan direkomendasikan oleh peserta Musyawarah Kerja Wilayah II PPP Riau, 17 hingga 18 April 2001, yang dibuka Ketua Umum DPP PPP, Hamzah Haz. Alasan tuntutan pemberlakuannya sederhana: masyarakat

Riau sebagian besar keturunan Melayu dan pemeluk agama Islam.

Ketua DPW PPP Riau, Wan Abubakar menegaskan bahwa pemberlakuan syariat Islam itu wajib bagi penganut agama Islam. Ia berharap bahwa dengan pemberlakuan syariat, ajaran Islam benar-benar dilaksanakan dengan baik dalam hidup dan kehidupan masyarakat sehari-hari. Wan menyadari masih ada dikalangan umat Islam yang tidak setuju pemberlakuan syariat. Alasannya penduduk Riau terdiri dari beragam etnik dan agama. Meskipun begitu, PPP Riau akan tetap berjuang menegakkan syariat. Sebab, banyak umat Islam Riau yang menyambut baik dan mendukung gagasan tersebut. Dengan diberlakukannya syariat di Riau, kejahatan — baik korupsi, kriminalitas dan penyakit masyarakat lainnya — bisa diminimalisasi.[86]

3. *Banten*

Banten, salah satu provinsi termuda di Indonesia, juga mengajukan tuntutan pelaksanaan syariat Islam di wilayahnya. Upaya penegakan syariat ini disponsori oleh partai-partai politik Islam, salah satunya yang paling getol adalah PK. DPD PK Kabupaten Serang, misalnya, menyelenggarakan suatu musyawarah pada 23 Juni 2002 untuk menggagas penegakan syariat Islam di Provinsi Banten. Hasil lokakarya tersebut adalah sejumlah rekomendasi dalam upaya penegakan syariat, di antaranya pembentukan KPPSIB (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam Banten) pada 15 Juni 2002, dan sejumlah rancangan peraturan daerah bernuansa syariat.[87]

Belum lama ini, yakni di penghujung September 2002, sebuah koran lokal, *Fajar Banten*, melakukan jajak pendapat tentang penegakan syariat Islam. Hasilnya, 96 persen responden menyetujui penerapan syariat Islam di Banten, 3,6 persen tidak setuju, dan 0,4 persen tidak tahu. Alasan responden menyetujui penerapan syariat Islam adalah karena mayoritas warga Banten beragama Islam (38,96 persen), karena syariat Islam merupakan ketentuan yang harus dijalankan umat Islam

(29,6 persen), karena sudah saatnya Islam diterapkan di Banten (21,8 persen), dan karena syariat Islam bukan merupakan beban berat untuk dilaksanakan (10 persen).

Responden yang dilibatkan dalam jajak pendapat tersebut hanya berjumlah 500 orang, dan karena itu validitas jajak pendapat ini masih bisa diperdebatkan. Gubernur Banten, Djoko Munandar, memandangnya sebagai salah satu cerminan aspirasi rakyat yang kalau mau diperjuangkan harus melalui mekanisme yang ada. Tetapi, Ketua DPRD Provinsi Banten, Dharmono L. Kawi, menanggapi serius hasil jajak pendapat tersebut, dan berencana akan membawanya ke dalam forum formal untuk ditindaklanjuti.[88]

4. *Cianjur*

Ada suatu gerakan keagamaan yang sangat aktif memperjuangkan penegakan syariat Islam di Cianjur. Gerakan ini, dikenal dengan Darul Islam atau Kelompok Negara Islam Indonesia Komandemen Wilayah 9 atau N Sebelas (N11) KW 9. Kelompok ini dipimpin Abu Toto alias Abdus Salam alias Panji Gumilang, yang selain terkait dengan DI, juga memiliki hubungan yang jelas dengan pondok al-Zaytun. Ia mengelola pondok ini sebagai salah satu pimpinannya. Tim peneliti Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengungkapkan indikasi kuat adanya hubungan antara pondok al-Zaytun dengan N11 KW 9, yang bersifat historis, finansial dan kepemimpinan.[89]

N11 KW 9 disebut-sebut berada di balik isu penerapan Syari'at Islam di Kabupaten Cianjur. Mereka memanfaatkan agenda penerapan syariat Islam yang digagas Bupati Wasidi Swastomo, dan menjadikan Cianjur sebagai salah satu basis politik N11 KW 9 di Jawa Barat. Kelompok yang dipimpin oleh Abu Toto ini mendesak pemerintah daerah dan DPRD setempat segera mengeluarkan peraturan daerah tentang penerapan syariat Islam, serta melakukan "sweeping" jilbab.

Gagasan pemberlakuan syariat Islam dikemukakan Bupati Wasidi Swastomo saat memperingati Tahun Baru Islam 1 Muharam 1422 H, 26 Maret 2001, di Alun-Alun Cianjur. Di

hadapan ratusan jamaah dan puluhan aktivis LSM Islam garis keras, Wasidi mencanangkan Cianjur sebagai daerah yang akan melaksanakan syariat dalam segala aspeknya. Pelaksanaan syariat, menurutnya, bukanlah suatu kegiatan untuk mendirikan negara Islam atau negara dalam negara, tetapi hanya merupakan gerakan moral dan dakwah untuk mewujudkan komunitas Muslim yang memiliki sikap dan perilaku islami dalam bingkai negara kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Rapat akbar itu akhirnya menelorkan pernyataan bersama umat Islam Cianjur, yang ditandatangani 35 organisasi kemasyarakatan dan LSM. Pernyataan ini antara lain menegaskan: keyakinan tentang syariat Islam sebagai pedoman hidup dan solusi atas krisis multidimensional yang dihadapi Indonesia, kehendak melaksanakan syariat Islam "secara kaaffah" dan bertahap dalam kehidupan keseharian sebagai individu maupun masyarakat,[90] dan permintaan kepada Bupati dan DPRD Kabupaten Cianjur untuk menindaklanjuti aspirasi umat Islam ini.[91]

Dalam beberapa kesempatan Wasidi tampak sangat serius dengan gagasannya. Setiap Jumat ia senantiasa melakukan kampanye pemberlakuan syariat Islam melalui program Jumat Keliling ke pelosok-pelosok. Tidak hanya itu, sebagai langkah awal ia membuat gebrakan supaya para pegawai Muslim di lingkungan Pemerintah Kabupaten Cianjur diwajibkan berbusana Muslimah dan baju koko, sampai aspirasi tentang perlunya hari Jumat menjadi hari libur bagi masyarakat Cianjur. Ia juga mewajibkan semua pegawainya menghentikan kegiatan dan ke masjid terdekat untuk menunaikan shalat, ketika suara azan berkumandang.

Dalam suatu kesempatan, Wasidi pernah berbicara tentang pengambilan zakat dari APBD sebesar 2,5 persen untuk keperluan dakwah dan pendidikan Islam. Untuk menggodok langkahnya, ia membentuk Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI), suatu lembaga semi struktural yang bertugas melakukan pengakajian dan penerapan teknis penegakan syariat Islam di Cianjur. Namun, keberadaan LPPI

malah mendapat suara tak sedap dari sebagian masyarakat, lantaran kehadiran lembaga yang lahir dengan SK Bupati tersebut dinilai tidak memenuhi prosedur yang jelas. Bahkan, ada yang menilainya cacat hukum karena tidak melalui peraturan daerah. Tetapi, pada November 2002, sekitar 30 aktivis dan mubalih yang tergabung dalam LPPI, mendesak DPRD supaya menyetujui rancangan peraturan daerah (Raperda) penerapan syariat Islam di kabupaten itu.[92] Hingga sejauh ini, Pemerintah Daerah dan DPRD Garut telah mengundangkan sejumlah peraturan daerah, salah satu di antaranya adalah peraturan daerah anti-kemaksiatan.

Selama 2001, LPPI telah mengkaji sejumlah agenda yang bertalian dengan pelaksanaan syariat Islam di Cianjur, yang meliputi:

- format dasar pelaksanaan syariat Islam,
- program strategis (pemberdayaan pendidikan dan ekonomi Islam, intensivikasi dan efektivitas dakwah, pendataan dan penelitian pemahaman dan pengamalan syariat Islam, publikasi dan sosialisasi),
- mekanisme kerja dan restrukturisasi LPPI dan rencana pendirian pusat kajian Islam.[93]

Pada Maret 2002, LPPI mengkaji dan menyusun dalam bentuk rencana strategis (renstra) konsep "Gerbang Marhamah" (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlaqul Karimah) yang disampaikan Wasidi dalam khutbah idul fitri 1422 H. Secara umum, renstra ini bertujuan membangun kehidupan keluarga yang sehat dan sejahtera lahir batin. Secara khusus, tujuannya adalah meningkatkan keimanan dan ketakwaan keluarga, pemberdayaan fisik dan non fisik, keutuhan dan keharmonisan keluarga, serta kedisiplinan terhadap ketertiban agama dan pemerintah.[94] Dengan demikian, renstra yang disahkan dalam silaturahmi dan musyawarah umat Islam Cianjur pada 16 Maret 2002, merupakan suatu upaya inseminasi moral keagamaan ke tengah aparat pemerintah dan masyarakat.

5. ***Tasikmalaya***

Di Tasikmalaya terkenal Brigade Taliban. Selain giat mengadakan pemusnahan minuman keras dan pembersihan pelacuran, dengan dibantu para santri serta petugas Polwan, mereka membuat fenomena baru di kota tersebut dengan memblokir jalan di setiap hari Jumat. Hal ini dilakukan untuk menjaga ketenangan saat berlangsungnya shalat Jumat dan salah satu upaya penegakan disiplin bagi kaum laki-laki yang terkadang lalai menunaikan shalat Jumat. Di samping Brigade Taliban, di Tasikmalaya juga ada Gerakan Pemuda Islam (GPI), yang diketuai Agus Salim. Kelompok ini, dalam sejumlah kesempatan, telah mendesak pemerintah daerah dan DPRD setempat mengundangkan peraturan daerah anti miras dan perjudian.

Kemaksiatan di Tasikmalaya nyaris punah. Sejak maraknya isu penegakan syariat, para santri bersama massa sejumlah organisasi kemasyarakatan Islam bersatu dalam wadah Forum Bersama Pemuda Islam (FBPI) untuk menumpas segala bentuk kemaksiatan, mulai dari pelacuran hingga pornografi di media cetak. Tetapi, aksi-aksi anti-maksiat ini terkadang salah arah. Kasus Alifah (nama samaran), lulusan SMU di Garut, merupakan salah satu contohnya. Suatu ketika Alifah diminta ibu menjenguk neneknya di perbatasan Tasikmalaya dan Ciamis. Karena tempatnya jauh, gadis berjilbab ini berangkat pagi-pagi sekali. Menjelang isya, Alifah baru tiba di Tasikmalaya dan tidak menemukan angkot menuju desa neneknya. Rupanya telah terjadi pemogokan besar-besar sopir angkot memprotes kenaikan BBM. Setelah 1 jam menunggu, Alifah mendapatkan kendaraan. Tak dinyana, ketika meninggalkan terminal, sekelompok orang menghentikan angkot dan melakukan razia. Alifah diturunkan dan dibawa ke suatu tempat. Di tengah kebingungannya, Alifah mendengar seorang diantara mereka mengucapkan kata, peraturan daerah dan syariat Islam. Alifah dituduh melanggar peraturan daerah yang melarang perempuan keluar malam tanpa mahram. Untuk itu, Alifah harus diberi sanksi. Rambutnya digunduli habis.[95]

6. *Kebumen*

Di Kebumen, Front Thariqotul Jihad (FTJ) tampil di barisan terdepan dalam isu penegakan syariat Islam. FTJ, yang dipimpin KH Syaifuddin Daldiri, aktif melakukan razia minuman keras (miras) dan mendesak DPRD setempat mengeluarkan peraturan daerah yang melarang miras.

Upaya ini, yang juga didukung berbagai elemen masyarakat lainnya, membuahkan hasil dengan diundangkannya peraturan daerah no. 2/2000 yang mengatur beberapa hal berkaitan dengan produk dan pengendalian, pengawasan, ketentuan pidana serta penyidikan miras. Dengan kata lain, peraturan daerah ini secara tegas mengatur pelarangan miras di seluruh wilayah Kebumen, termasuk sanksi hukuman pidananya. Bahkan, jajaran eksekutif juga telah menyebarluaskan larangan itu dengan memasang papan larangan mencolok di beberapa sudut kota.

Namun, lantaran pelaksanaannya dipandang tidak berjalan lancar, FTJ kembali mendatangi Kantor Dinas Kesehatan (Dinkes) Kebumen pada 21 Agustus 2002 dengan tuntutan agar pengawasan terhadap miras lebih diketatkan. Dinkes sebagai instansi yang mengawasi makanan dan obat-obatan, diminta ikut berperan membebaskan Kebumen dari peredaran miras sesuai peraturan daerah no. 2/2000.[96]

7. *Indramayu*

Pada November 2002, Bupati Indramayu, Yance Irsyam mengumumkan berlakunya sebagian syariat Islam di Indramayu. Pengumuman ini dikemukakan dalam sebuah rapat paripurna di DPRD Indramayu, bertepatan dengan ulang tahun ke-475 kota itu. Penerapan syariat Islam di sini bermula dari kekuatiran akan citra Indramayu yang memburuk. Tingkat kemiskinan yang berjumlah 40 persen dari total 1,6 juta populasi Indramayu telah membuat angka kriminalitas dan prostitusi melonjak. Dengan penerapan syariat Islam, citra buruk itu diharapkan bisa dihapus.

Sebagai langkah awal penegakan syariat, Bupati Yance

mengharuskan pegawai negeri perempuan memakai jilbab dan pegawai lelaki mengenakan baju koko pada setiap hari jumat. Selain itu, kegiatan perkantoran harus dihentikan 20 menit di saat dhuhur dan asar untuk memberikan waktu kepada para pegawai melaksanakan shalat. Sebelum memulai pekerjaan, para pegawai diwajibkan membaca al-Quran. Bupati Indramayu juga mengeluarkan himbauan agar para pegawai berpuasa senin-kamis.

Bupati Indramayu memang banyak melakukan konsultasi dengan para ulama di kota itu. Tetapi, penerapan syariat Islam di tingkat masyarakat tampaknya belum dilakukan. Demikian pula, sosialisasi tentang pengumuman penerapan syariat Islam di Indramayu juga belum digarap, sehingga banyak anggota masyarakat yang tidak mengetahuinya.[97]

8. *Pamekasan*

Kabupaten Pamekasan juga mendeklarasikan penerapan syariat Islam pada awal November 2002. Adalah Dwiatmo Hadiyanto, Bupati Pamekasan, yang mendeklarasikan pemberlakuan syariat ketika itu di Masjid Agung al-Syuhada. Deklarasi ini disusul dengan surat edaran bupati ke berbagai instansi pemerintah dan lembaga pendidikan dengan himbauan agar para pegawai mengenakan busana Muslim, memberi waktu jedah untuk shalat berjamaah di kantor, mengadakan pengajian keagamaan rutin sebulan sekali, dan tambahan jam pelajaran agama dari tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi. Tetapi, himbauan bupati kurang mendapat tanggapan para pegawai, meski ia telah membentuk Lembaga Pengkajian dan Penerapan Syariat Islam, yang rajin mengampanyekan himbauannya, misalnya dengan spanduk yang berbunyi: "Aurat harus ditutup, bukan dipertontonkan."

Sebagaimana dengan daerah lain, sosialisasi deklarasi pemberlakuan syariat ke tengah masyarakat Pamekasan sangat kurang dilakukan. Banyak penduduk yang tidak tahu tentang deklarasi tersebut. Yang sudah populer dan efektif di kalangan masyarakat barulah peraturan daerah no. 18/2001

tentang minuman keras yang dikeluarkan pada 2001. peraturan daerah ini melarang peredaran minuman beralkohol, kecuali untuk alasan medis. Penjual atau penenggak minuman keras, dalam peraturan ini, diganjar dengan ancaman hukuman maksimal 6 bulan penjara atau denda Rp 6 Juta.[98]

9. *Daerah Lainnya*

Gerakan penegakan syariat Islam, seperti tercermin dalam serangkaian penggerebekan tempat maksiat dan perang miras, juga menjadi fenomena di sejumlah kota di Indonesia. Laskar-laskar serupa LPI bermunculan di sejumlah kota di Indonesia dan melakukan aksi-aksi tersebut. Ada Aliansi Ummat Islam Surakarta (AUIS) di Solo, Gerakan Penegak Syariat Islam (GPSI) di Yogyakarta, Laskar Amar Makruf Nahi Munkar di Ternate, dan lainnya.[99]

Di Yogyakarta gerakan serupa dilakukan oleh Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK), Gerakan Anti Maksiat (GAM), Gerakan Anti Narkoba (Granat), Laskar Sabilillah, Laskar Jundullah serta Forum Silaturahmi Remaja Masjid Yogyakarta (FSRMY). Belakangan laskar-laskar ini, bersama sejumlah organisasi kemasyarakatan Islam, beraliansi di bawah payung Gerakan Penegak Syariat Islam (GPSI).

Pada 11 November 2001, ada pertemuan para gay dan waria di Kaliurang. Pertemuan yang dihadiri 350 peserta dari berbagai daerah dan manca negara di Villa Asto Renggo ini digerebeg GPSI. Demikian pula, GPSI mewarnai Malioboro dengan beragam spanduk yang berisi seruan untuk menghindari maksiat, kembali ke Islam serta seruan-seruan keagamaan lainnya. Mereka berusaha menciptakan nuansa spiritual di kawasan wisata belanja itu dengan menggelar kuliah subuh, buka bersama, pengajian dan shalat jamaah, serta mengundang komunitas Malioboro bergabung dalam lomba-lomba islami.

Di Solo ada Aliansi Ummat Islam Surakarta (AUIS) yang terbentuk pada 5 Desember 2000. Wadah ini merupakan gabungan sekitar 25 satgas partai politik, laskar dan organisasi

kemasyarakatan seluruh kota Surakarta. Ada lebih dari seribu anggota AUIS dari berbagai laskar yang siap bergerak dalam aksi anti maksiat. Laskar-laskar itu diantaranya adalah Zulfikar, Al-Islah, Salamah, Teratai Emas, Honggo Dermo, Jundullah, Hizbullah, Hamas, Hawariyyun, Kopashad, Forkami, FPIS, KOKAM Muhammadiyah, FKAM, dan MTA.

Setelah terbentuk, AUIS mencanangkan gerakan anti maksiat dengan mendatangi walikota keesokan harinya, sambil membawa pernyataan menolak beroperasinya tempat-tempat hiburan selama bulan Ramadan. AUIS mengultimatum para pengusaha tempat hiburan untuk menutup usaha mereka selama bulan Ramadan, serta melakukan "sweeping" terhadap tempat-tempat hiburan malam. Kelompok ini tengah mencoba meniru beberapa daerah yang berhasil menggolkan peraturan daerah anti maksiat, seperti di Tasikmalaya dan Kebumen, Jawa Tengah.

Kota Ternate, yang baru lepas dari konflik bernuansa SARA, juga memiliki Laskar Amar Makruf Nahi Munkar yang direstui dan dilantik tokoh ulama setempat, A. Gani Kasuba, semasa kerusuhan melanda kota itu. Laskar ini memiliki perwakilan di setiap masjid di kota Ternate, dan merupakan sayap paramiliter dari posko al-Islah. Berbeda dengan laskar-laskar di tempat lain, Laskar Amar Makruf Nahi Munkar dilengkapi dengan peralatan perang, seperti bom dan senjata rakitan.

Menjelang Ramadan 1999, laskar ini menyerbu dan membombardir sebuah kafe kecil di kota Ternate, karena mengganggu aktivitas dan ketenangan masyarakat, serta dipandang sebagai pemicu munculnya kembali tempat maksiat lain. Kafe tersebut pun akhirnya dibumihanguskan hingga tinggal puing-puingnya. Tidak sampai di situ, Laskar Amar Makruf juga melakukan gerakan moral dengan menyebarkan seruan untuk tidak mengadakan pesta di bulan Ramadan, melakukan "sweeping" rok ketat, dan lain-lain.

Fenomena islamisasi lainnya yang terjadi di kota kecil Ternate di masa konflik dan beberapa saat setelah itu adalah

hukum azan, yang meniru hukum azan di Afghanistan semasa Taliban berkuasa. Ketika azan dikumandangkan dari sebuah masjid, seluruh kendaraan yang melewati masjid tersebut harus berhenti, mengecilkan atau mematikan suara musik yang keluar dari tape mobil, sekalipun penumpangnya tidak turun untuk menunaikan shalat. Hukum azan Ternate ini ditopang dengan pemasangan marka jalan di dekat masjid. Marka jalan khas itu berupa tanda seru hitam di atas bidang bujursangkar berwarna kuning. Di bawah tanda seru itu ada tulisan: *Hormatilah Waktu Shalat. Kecepatan Maksimal* 25 *KM.*

Fenomena di Ternate sangat menarik, karena hanya berlangsung sebentar. Kini, baik Laskar Amar Makruf maupun "azan Ternate" telah menghilang dari peredaran. Dengan demikian, fenomena tersebut lebih merupakan manifestasi dari situasi darurat atau transisi yang timbul pada masa dan pascakekerasan komunal, di mana pemerintah, hukum dan tatanan sosial ambruk, serta merupakan efek kompensasi — ketika suatu masyarakat ingin menghapus rasa bersalah dan tampil lebih relijius setelah melakukan kekerasan kolektif.

Kontroversi Penerapan Syariat

Penelitian terhadap berbagai gerakan yang menuntut pemberlakuan syariat Islam di Indonesia memperlihatkan adanya asumsi bahwa reformasi masyarakat Islam atau islamisasi dapat berlangsung dengan hukum, institusi dan instrumen negara. Demikian pula, penerapan syariat dipandang sebagai obat mujarab untuk mengatasi segala macam problem yang dihadapi daerah — seperti kriminalitas dan prostitusi — ataupun yang dihadapi bangsa Indonesia.

Tetapi, sebagaimana terjadi dalam arena politik pada masa Majelis Konstituante dan di era reformasi, isu penerapan syariat yang digulirkan dan mulai "diperaturandaerahkan" atau diperjuangkan pemberlakuannya di sejumlah daerah Indonesia telah memicu kontroversi sengit. Selain pemerintah sendiri, NU, Muhammadiyah, dan berbagai lembaga swadaya

masyarakat (LSM) melakukan penentangan yang keras terhadap isu tersebut.

Fenomena pengundangan peraturan daerah-peraturan daerah syariat Islam di sejumlah daerah di Indonesia, selain Aceh, mendapat reaksi yang keras dari Departemen Dalam Negeri. Direktur Jendral Otonomi Daerah, Oentarto, misalnya, mengemukakan bahwa pemerintah pusat akan membatalkan peraturan daerah-peraturan daerah syariat, karena bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi.[100] Hal senada diungkapkan Menteri Dalam Negeri, Hari Sabarno, sehubungan dengan peraturan daerah yang mengatur pemberlakuan syariat Islam di Pamekasan, Madura. Menurutnya, peraturan daerah tersebut harus dicabut oleh pemerintah daerah dan DPRD setempat, karena bertentangan dengan UU no. 22/1999 tentang pemerintahan daerah.[101]

Dalam pasal 7 ayat (1) UU itu, disebutkan: "Kewenangan daerah mencakup kewenangan dalam seluruh bidang pemerintahan, kecuali kewenangan dalam politik luar negeri, pertahanan keamanan, peradilan, monoter dan fiskal, agama, serta kewenangan bidang lain." Sesuai dengan ketentuan ini, Sabarno mengemukakan bahwa masalah agama merupakan kewenangan pemerintah pusat, dan daerah tidak dibenarkan mengambil langkah-langkah yang terkait dengan kehidupan agama tanpa izin pemerintah pusat — dalam hal ini Menteri Agama. Karena itu, peraturan daerah tersebut harus dicabut. Kalau tidak, tandas Sabarno, pemerintah pusat akan membatalkannya.[102]

Ketika ramai-ramainya isu pencantuman tujuh kata Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945, NU dan Muhammadiyah — dua organisasi Islam terbesar di Indonesia — menyikapinya dengan menolak pencantuman ketujuh kata itu dalam pasal 29 UUD tersebut. Sikap NU dan Muhammadiyah ini dikeluarkan dalam sebuah konperensi pers bersama antara Ketua Umum PB NU, K.H. Hasyim Muzadi, dan Ketua PP Muhammadiyah, Ahmad Syafii Maarif, pada 7 Agustus 2002. Penolakan ini didasarkan pada pandangan

bahwa formalisasi agama harus didukung budaya dan kesadaran beragama, bukan semata tertulis dalam konstitusi.[103]

Ironisnya, sikap PB NU dan PP Muhammadiyah hanya menerawang di tingkat pusat dan elit kedua organisasi tersebut. Di daerah-daerah di mana isu penerapan syariat menyeruak, seperti di Aceh dan Sulawesi Selatan, kebanyakan anggota NU dan Muhammadiyah merupakan eksponen-eksponen yang mendukung secara gigih pemberlakuan syariat Islam.

Isu penerapan syariat Islam juga menuai reaksi dari berbagai LSM. Salah satu LSM yang paling sistematis melakukan *counter* wacana terhadap isu penerapan syariat Islam di Indonesia adalah Jaringan Islam Liberal (JIL). Kelompok ini mewacanakan penafsiran yang liberal atas Islam dengan wawasan-wawasan:

- Keterbukaan pintu ijtihad pada semua bidang.
- Penekanan pada semangat religio etik, bukan pada makna literal sebuah teks.
- Kebenaran yang relatif, terbuka dan plural.
- Pemihakan pada yang minoritas dan tertindas.
- Kebebasan beragama dan berkepercayaan.
- Pemisahan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik.[104]

Program yang dilakukan JIL antara lain: mempublikasi secara mingguan tulisan sejumlah penulis liberal dalam Harian *Jawa Pos* beserta jaringannya di seluruh Indonesia, melakukan *talk show* dengan sejumlah tokoh mengenai isu-isu keagamaan di Radio 68H berikut jaringannya kemudian dipublikasikan di *Jawa Pos*, menerbitkan buku, booklet, membuka milis Islam Liberal (), *website* , iklan layanan masyarakat, diskusi keislaman, dan diskusi *roadshow*.[105] Lewat berbagai program tersebut, JIL melakukan perang wacana terhadap isu penerapan syariat Islam di Indonesia, dan berbagai isu keagamaan lainnya.

Dalam kaitannya dengan isu syariat, *counter* wacana yang diusung JIL terlihat sangat reaktif dan cenderung menjadi

pemain serta penari yang merespon irama gendang yang dimainkan kelompok pro-penerapan syariat. Salah satu taktiknya adalah menggunakan norma-norma hak asasi manusia.[106] Persuasif tidaknya pendekatan ini sangat tergantung pada penerimaan kalangan pro-penerapan syariat terhadap nilai dan norma tersebut — misalnya yang tertuang dalam Universal Declaration of Human Rights dan konvensi serta *covenant* lainnya. Namun, *counter* wacana yang dilakukan JIL telah menuai berbagai kontroversi dan reaksi keras. Ulil Abshar-Abdalla, Koordinator JIL, misalnya, pernah dikenakan fatwa mati lantaran gagasan keagamaan liberal yang dilontarkannya.[107]

Penerapan syariat Islam, pada faktanya, bukanlah masalah sederhana. Di dalamnya terdapat berbagai keruwetan yang hingga kini belum terpecahkan. Di kalangan ulama sendiri, misalnya, masih terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syariat dan bagaimana bentuk konkret rumusan syariat. Akan tetapi, dengan mengenyampingkan berbagai keruwetan di seputar definisi dan rumusan syariat, masalah yang muncul adalah: akankah asumsi tentang penegakan syariat secara "struktural" itu terbukti benar atau sebaliknya? Barangkali, asumsi semacam ini bisa diuji-silang dari pengalaman berbagai negeri Islam dalam upaya penegakan syariat, yang akan menjadi fokus bab-bab selanjutnya.

Catatan:

1. Cf. Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Islamic Justice in Transition: A Socio-Legal Study of the Agama Court Judges in Indonesia," (Ph.D Dissertation, Univ. of California, 1994), hal. 62.
2. Lihat C. van Vollenhoven, *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*, tr. J.F. Holleman, *et.al.*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), hal. 44. Lihat juga B. Ter Haar, *Adat Law in Indonesia*, tr. Adamson Hoebel & A. Arthur Schiller, (New York: Institute of Pacific Relations, 1948), hal. 7-10.
3. Supomo & Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848*, (Jakarta: Djambatan, 1955), hal. 26.
4. Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, (Berkeley: Univ. of California Press, 1972), hal. 18 f.
5. M.B. Hooker, "The State and Shari'a in Indonesia," *Shari'a and Politics in Modern Indonesial*, ed. Arskal Salim & Azyumardi Azra, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), p. 34.
6. Lihat M.B. Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia*, (Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press, 1978), hal. 96.

[7] Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), hal. 48.

[8] Lihat UU Perkawinan no. 1/1974.

[9] Tinjauan terhadap KHI, lihat Hooker, "The State and Shari'a," pp. 43 ff.

[10] Tentang KHI lihat Cik Hasan Bisri (ed.), *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos, 1999), hal. 133 ff. Untuk studi tentang KHI, lihat Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 2001).

[11] Tinjauan mengenai UU no. 7/1989, lihat Hooker, "Tha State and Shari'a," pp. 41 ff.

[12] Tentang Persis, lihat situs web-nya . Lihat juga Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923-1957*, (Leiden: Brill Academic Publishers, 2001), dan *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, N.Y.: Modern Indonesia Project, Cornell University, 1970).

[13] *Pikiran Rakyat*, 8 Agustus 2002.

[14] *Ibid.*

[15] Hizbut Tahrir Indonesia misalnya mengeluarkan pamflet dalam bentuk booklet bertajuk *Selamatkan Indonesia dengan Syariah* (Hizbut Tahrir Indonesia, 2002).

[16] Perdebatan dalam BPUPKI ini sebagiannya disertakan dalam Muhammad Yamin (ed.), *Naskah Persiapan Undang-undang Dasar*, (Jakarta: Prapanca, 1959).

[17] *Ibid.*, hal. 15-16, 116. Salah satu kajian yang komprehensif tentang Piagam Jakarta, lihat Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, (Bandung: Pustaka-Perpustakaan Salman ITB, 1981).

[18] Salah satu kajian tentang pergulatan Islam dalam Majelis Konstituante ini, lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

[19] Rezim yang berkuasa ketika itu membuat kategori yang janggal, yakni PPP sebagai partai yang berorientasi "spiritual-material," PDI sebagai partai yang berorientasi "material-spiritual," dan Golkar sebagai golongan karya yang bukan partai.

[20] Arskal Salim & Azyumardi Azra, "Introduction: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics," *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim & Azyumardi Azra, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), p. 1.

[21] *Media Indonesia*, 13 Agustus 2002.

[22] Lihat Harold Crouch, "The Recent Resurgence of Political Islam in Indonesia," *Islam in Southeast Asia: Analysing Recent Developments*, ed. Anthony L. Smith, (Singapore: ISEAS, 2002), hal. 2.

[23] *Ibid.*

[24] Robert W. Hefner, "Globalization, Governance, and the Crisis of Indonesian Islam," paper presented at Conference on Globalization, State Capacity, and Muslim Self Determinism, Univ. of California-Santa Cruz, March 7-9, 2002, hal. 13.

[25] Lihat *Gatra*, 5 Juni 2004, p. 27.

[26] Dari balik jeruji penjara, Abu Bakar Ba'asyir dan Habib Rizieq Syihab menyerukan umat Islam untuk tidak memilih Megawati Soekamoputri sebagai Presiden RI. Lihat "Seruan darii Penjara: Umat Islam jangan pilih Mega," , diakses 19 Januari 2004.

[27] Lihat http://www.rnw.nl/ranesi/html/piagam_hamzah_haz.html, diakses 15 Januari 2003.

[28] *Suara Karya*, 8 Agustus 2002.

[29] Lihat misalnya Daniel Brumberg, "Islamist and the Politics of Concencus," *Journal of Democracyi*, vol. 13, no. 3, (July, 2002), p. 114.

[30] *Suara Merdeka*, 7 April 2002.

[31] *Suara Merdeka*, 23 September 2002.

[32] Teks Proklamasi NII tersedia dalam.

[33] Uraian-uraian tentang *Qanun Asasi* NII dalam paragraf-paragraf berikut bersumber dari naskah *Qanun Asasi NII*, yang tersedia dalam.
[34] cf. C. van Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1983), hal. 86 f.
[35] Lihat http://www.gatranews.net/_english/IV/31/1pt1-31.html.
[36] Martin van Bruinesen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia," *South East Asia Research*, Vol 10, No 2, (2002), pp 117–154.
[37] Lihat http://www.unsil.net/indon/ngruki_1.htm.
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*
[43] David Jenkins, "Soeharto's Komando Jihad Chickens Come Home to Roost," .
[44] Lihat lebih jauh Lembaga Bantuan Hukum Yogyakarta, *Imran: dari Hukum Sampai Islam*, (Yogyakarta: LBH – Yogyakarta, 1982).
[45] Ada artikel yang mengulas kelompok-kelompok ini, ditulis oleh Salahuddin. Lihat http://www.detik.com/peristiwa/2001/01/10/2001110-091452.shtml.
[46] Robert W. Hefner, "Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia," *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ed. Dale F. Eickelman, (Indiana Univ. Press, 2003), pp. 158 ff.
[47] Salafi merupakan perujukan kepada pergerakan yang telah lama mapan dalam Islam yang bertujuan menempa keyakinan keagamaan berpijak pada teladan generasi pertama pengikut Nabi Muhammad.
[48] Martin van Bruinessen, "The Violent Fringe of Indonesia's Radical Islam," *ISIM Newsletter*, vol. 11 (December 2002), hal. 7.
[49] Hefner, "Globalization," hal. 18.
[50] Hefner, "Civic Pluralism," hal. 159.
[51] Situs web ini menghilang dengan dibubarkannya Laskar Jihad.
[52] Hefner, "Civic Pluralism," hal. 159.
[53] Uraian mengenai sepak terjang laskar jihad dalam paragaf-paragraf berikut sebagiannya bersumber dari Hefner, *ibid.* hal. 159 ff.
[54] Cf. Hefner, "Globalization," hal. 14-15.
[55] Lihat *Gatra*, 1 Januari, 2000, hal. 74.
[56] Togi Simanjuntak, *Premanisme Politik*, (Jakarta: ISAI, 2000), hal. 54 ff, 113 ff; *Tempo*, 23 Januari 2000, hal. 39-46.
[57] *Jakarta Post*, June 15, June 23, November 1, November 27, & December 16, 2000.
[58] *Kompas*, 6 Agustus, 27 Agustus 2001; *Suara Merdeka*, 2 Nopember, 2001.
[59] *Suara Merdeka*, 2 Nopember, 2001.
[60] *Pikiran Rakyat*, 6 Agustus 2002.
[61] *Kompas*, 7 November 2002.
[62] Tentang piagam ini selengkapnya lihat Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001).
[63] Lihat "Khilafah Made in Yogya," *Suara Hidayatullah*, September, 2000.
[64] *Republika*, 27 Maret, 2001.
[65] Lihat Majelis Mujahidin Indonesia, *Usulan Undang-undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syari'ah Islam*, (Yogyakarta: Markaz Pusat Majelis Mujahidin, tt. [2002?]).
[66] "perbuatan memindahkan harta milik orang lain dengan cara sembunyi-sembunyi dari pemeliharaan pemiliknya tanpa persetujuan pemiliknya, yang mana perbuatan itu dilakukan

dengan niat hendak menghilangkan harta itu dari pemiliknya." (pasal 10 ayat 1).

[67] "Perbuatan yang menimbulkan kekacauan di masyarakat sehingga mengganggu keamanan umum, termasuk pengertiandi dalamnya adalah merampas harta orang lain dengan kekerasan atau dengan ancaman hendak menggunakan kekerasan, merencanakan dan membuat kerusuhan, menghasut orang lain agar melakukan tindakan kekerasan, perampokan disertai pemerkosaan, dan korupsi yang dilakukan oleh seseorang atau sekumpulan orang baik bersenjata maupun tidak." (pasal 13).

[68] "kejahatan berupa persetubuhan di antara seorang lelak. dengan seorang perempuan yang bukan pasangan suami isteri dan persetubuhan itu tidak termasuk dalam pengertian 'wati syubhah' sebagaimana yang dinyatakan dalam ayat (3)" (pasal 15).

[69] "kejahatan membuat tuduhan zina yang tidak dibuktikan oleh empat orang saksi, terhadap seorang Islam yang *mukallaf* dan dikenal sebagai orang yang bersih dari perbuatan zina" (pasal 17).

[70] "kejahatan meminum minuman yang memabukkan (miras)..." (pasal 27). Kejahatan *syurb* dalam rumusan pasal ini tidak memasukkan kejahatan penggunaan narkoba (pen.).

[71] "perbuatan yang dilakukan atau perkataan yang disebut oleh seorang Muslim yang mukallaf yang mana perbuatan atau perkataan itu menurut hukum syari'ah adalah menghina atau bertentangan dengan aqidah agama Islam: Dengan syarat perbuatan itu dilakukan atau perkataan itu disebutkan dengan niat, dengan sukarela dan dengan pengetahuan, dan tanpa paksaan oleh siapapun dan oleh keadaan apapun." (pasal 28).

[72] "suatu jumlah uang atau harta yang harus dibayarkan sebagai denda karena kematian atau kehilangan akal atau kecederaan anggota badan atau kehilangan fungsi anggota-anggota badan tersebut yang telah dilakukan terhadap seorang korban" (pasal 1 ayat 2).

[73] *Jakarta Post*, April 22, 2002.

[74] Dias Pradadimara & Burhaman Junedding, "Who is calling for Islamic Law? The Struggle to Implement Islamic Law in South Sulawesi," *Inside Indonesia*, No. 72, (Oct-Dec 2002). Saat ini Majelis Syuro KPSI dipimpin oleh Prof. Dr. H. Abd. Muin Salim, mantan Rektor IAIN Alauddin, Makassar.

[75] Lihat *Surya on Line*, . diakses 13 Januari 2003.

[76] *Kompas*, 26 April, 2001.

[77] *Koran Tempo*, 16 April, 2001; *Kompas, ibid.*

[78] *Koran Tempo*, 31 Desember, 2001.

[79] Lihat *Surya on Line*, . diakses 13 Januari 2003.

[80] *Kompas*, 26 April, 2001.

[81] *Nusa*, 8 Nopember 2001.

[82] *Koran Tempo*, "Jajak Pendapat di Sulawesi Selatan: 91 Persen Warga Ingin Syariat Islam," Selasa, 28 Januari 2003.

[83] *Tempo*, 9-15 Desember, 2002.

[84] *Tempo*, 26 Desember 2001-1 Januari 2002.

[85] Lihat "Mengawal Bulukumba ke Gerbang Syariat Islam," *Fajar*, 13 Juli 2004.

[86] *Republika*, 20 April, 2001.

[87] *Suara Hidayatullah*, Juli 2000.

[88] *Republika*, 30 September 2000.

[89] Lihat http://www.kompas.com/utama/news/0302/05/070550.htm.

[90] Belakangan, pelaksanaan syariat Islam secara "kaaffah" meliputi bidang peribadatan, sosial-ekonomi, sosial kemasyarakatan, serta hukum dan politik. Lihat LPPI & MUI Kabupaten Cianjur, *Apa dan Bagaimana Pelaksanaan Syari'at Islam di Kabupaten Cianjur*, (Cianjur: LPPI dan MUI Kab. Cianjur, 2002), hal. 5.

[91] *Ibid.*, hal. 2 f.
[92] *Media*, 22 Agustus, 2001.
[93] LPPI & MUI Kab. Cianjur, *Apa dan Bagaimana*, hal. 4.
[94] Lihat LPPI, *Gerbang Marhamah*, (Cianjur: LPPI, 2002).
[95] Lihat http://www.rahima.or.id/SR/02-01/Kiprah1.htm. diakses 16 Januari 2003.
[96] *Suara Merdeka*, 31 Agustus, 2001.
[97] *Tempo*, 9-15 Desember 2002.
[98] *Ibid.*
[99] Uraian dalam bagian ini sebagian bersumber dari "Para Pendekar Pemberantas Kemaksiatan Bermunculan," *al-Islam*, 22 Mei, 2002, diakses 20 Januari 2003.
[100] *Sinar Harapan*, 8 Nopember 2002.
[101] *Suara Pembaruan*, 8 Nopember 2002.
[102] *Ibid.*
[103] *Pikiran Rakyat*, 8 Agustus 2002.
[104] Lihat "Tentang Jaringan Islam Liberal," diakses 15 Januari 2003.
[105] Lihat "Program Jaringan Islam Liberal," diakses15 Januari 2003.
[106] Lihat kumpulan wawancara, kolom, dan diskusi dalam website JIL, .
[107] Lihat http://www.kompas.comkompas-cetak0212l3opini45893.htm. atau http://www.tempo.co.id/harian/wawancara/waw-Ulil01.html.

Bab 3

Syariat Islam: Pengalaman dari Afrika

Penerapan Syariat Islam di Mesir

MESIR, negara berpenduduk 70 juta jiwa, mendapatkan kemerdekaan dari Imperium Turki Usmani di bidang administrasi hukum dan peradilan pada 1874. Menjelang pembubaran kekhalifahan Usmani, Raja Fuad dari Mesir menyusun konstitusi Mesir pertama yang kemudian diundangkan pada April 1923. Pasal 149 Konstitusi 1923 menyatakan Islam sebagai agama negara dan Bahasa Arab adalah bahasa resmi. Pasal 12 memberikan jaminan kebebasan beragama, dan pasal 13 memberikan jaminan kebebasan beribadah. Dalam konstitusi Mesir 1956, yang diundangkan setelah kaum republikan menggulingkan Raja Fuad pada 23 Juli 1952, Islam kembali ditegaskan sebagai agama negara dan Bahasa Arab sebagai bahasa resmi. Konstitusi Mesir yang sekarang, diundangkan pada 11 September 1971, kembali menyatakan hal serupa, dengan tambahan bahwa prinsip-prinsip syariat adalah "sumber utama" legislasi. Tidak ada batasan dan penjelasan terhadap tambahan ini, dan pengumuman konstitusi baru tidak didahului dengan musyawarah serta debat mengenai apa yang dimaksudkan dengan ungkapan syariat sebagai sumber utama legislasi.

Sistem hukum Mesir banyak menimba dari sistem hukum

Eropa, terutama dari negeri-negeri Italia, Perancis, dan Inggris yang praktis menguasai Mesir sampai Revolusi Gamal Abdel Nasser pada 1952. Hukum perdata 1883 terambil dari hukum Perancis dan dari hukum kekeluargaan Islam atau *al-ahwal al-syakhsyiyyah*. Hukum perdata Mesir 1949 menyebutkan hukum adat dan hukum Islam dapat dirujuk apabila tidak ada ketentuan yang eksplisit maupun implisit tentangnya di dalam hukum perdata sipil. Menurut Muhammad Said Al-Ashmawy, mantan Ketua Pengadilan Tinggi Kairo, para legislator Mesir pada 1883 mengadopsi kodeks-kodeks hukum Perancis karena menurut mereka aturan-aturan tersebut tidak jauh berbeda dari adat-istiadat Mesir atau hukum Islam.[1]

Hukum kekeluargaan Mesir mengalami reformasi sejak 1920 dan sejak itu parlemen menetapkan berbagai undang-undang, seperti yang mengatur tentang pengampuan dan status personal (1920), usia pernikahan (1923), status personal (1929), sengketa keluarga dan perceraian (1931), waris (1943), dan waqaf/hadiah (1946). Gerakan feminis Mesir, seperti al-Ittihad al-Nisa'i al-Misry (Uni Feminis Mesir), sejak dasawarsa 1920-an telah menuntut pembaruan undang-undang status personal 1923 dan 1929 selain hak-hak politik, pendidikan, dan sosial perempuan, yang mengawali pertarungan panjang kaum feminis Mesir menentang apa yang menurut mereka merupakan penindasan terhadap perempuan.[2]

Pada 1976 dikeluarkan undang-undang baru yang mengatur eksekusi putusan pengadilan mengenai pembayaran nafkah istri, janda, anak-anak, dan orang tua. Pada 1956, mahkamah syariat — begitu juga peradilan Kristen dan Yahudi di Mesir — dibubarkan dan diintegrasikan ke pengadilan nasional (pengadilan negeri). Selaras dengan itu, sebagian hakim mempelajari hukum kekeluargaan Islam supaya dapat menangani kasus-kasus yang berkaitan dengannya di pengadilan nasional. Banding disampaikan ke pengadilan tinggi, dan kemudian kasasi ke mahkamah agung.

Pada dekade 1960-an dan 1970-an, diajukan berbagai usulan reformasi hukum, termasuk hukum kekeluargaan, tetapi

tidak ada yang berhasil diundangkan karena kontroversi berlarut-larut antara pihak yang menginginkan dan yang menentangnya (khususnya dari kalangan ulama). Pada 1979, Presiden Anwar Sadat secara sepihak mengeluarkan dekrit yang menetapkan salah satu dari usulan tersebut menjadi undang-undang. Undang-undang yang dikenal dengan nama "Undang-undang Jihan" ini — dari nama istri Sadat — merupakan amandemen besar-besaran terhadap undang-undang status personal yang dikeluarkan pada 1920 dan 1929. Undang-undang tersebut memberi perempuan hak minta cerai, memberi perlindungan bagi perempuan dalam tindakan perceraian, dan membatasi poligami. Undang-undang ini segera mendapat protes luas dari kelompok-kelompok Islam yang menentangnya.[3] Akan tetapi, baru pada masa Presiden Husni Mubarak, tahun 1985, UU tahun 1979 itu dianulir karena Sadat dinilai melakukan sesuatu di luar kewenangan dan otoritasnya.

Sebagai gantinya, dan dalam rangka memenuhi tuntutan kelompok-kelompok Islam, dibuat undang-undang status personal baru yang merevisi undang-undang tahun 1920 dan 1929. Dalam undang-undang status personal 1985, beberapa perubahan yang dibuat undang-undang 1979 dikembalikan kepada undang-undang sebelumnya. Sebagai contoh, hak otomatis yang dimiliki istri untuk cerai dari suaminya apabila suami melakukan poligami — yang ada dalam undang-undang 1979 — tidak terdapat lagi di dalam undang-undang 1985. Dengan demikian, pijakan bagi perceraian tidak lagi otomatis melainkan diserahkan kepada pengadilan.

Pada 1999-2000, perdebatan seru yang menarik perhatian seluruh negeri mengenai rancangan undang-undang (RUU) status personal atau *al-ahwal al-syakhsyiyyah* merebak kembali. Konteksnya adalah pembicaraan mengenai hukum acara status personal.[4] Rancangan ini ingin mempercepat proses litigasi sengketa status personal, khususnya perceraian. Akan tetapi, ada tiga aspek RUU yang banyak mendapat sorotan pro dan kontra: (i) hak istri untuk bepergian tanpa izin suami asalkan

si istri mendapatkan izin dari pengadilan, (ii) izin cerai bagi pasangan yang tidak tercatat karena kawin bawah tangan, dan (iii) *khul'*. Parlemen akhirnya membatalkan yang pertama dan menyetujui yang kedua.[5] *Khul'* adalah pemberian hak meminta cerai kepada istri — terlepas dari apakah suaminya mengizinkan atau tidak — asalkan ia mengembalikan sebagian atau seluruh hak finansialnya, termasuk mahar dan alimoni. Menurut keempat mazhab Islam, *khul'* dapat diberikan walaupun tidak ada alasan legal bagi perceraian, yaitu bila perempuan tidak ingin meneruskan perkawinan. Tetapi, di masa modern, *khul'* digunakan ketika istri disakiti dan dilecehkan serta dipukul suami. Mereka seringkali harus melepaskan hak finansial sebagai ganti keputusan cerai dari pengadilan.

Para pengeritik pasal *khul'* menuduh aturan ini bertentangan dengan syariat Islam dan perempuan tidak diperkenankan mendapatkan cerai dari pengadilan tanpa persetujuan suami. Pendukung RUU mengatakan bahwa ketentuan *khul'* adalah solusi terhadap kaum perempuan Mesir yang banyak terperangkap dalam perkawinan karena suami mereka tidak bersedia menyetujui perceraian. Imam Besar Al-Azhar, Syaikh Muhammad Tantawi, membela RUU dengan mengatakan bahwa kandungannya telah selaras dengan syariat Islam. Tetapi, 31 ulama Al-Azhar mengirim surat kepada Presiden Husni Mubarak meminta RUU ditarik dari parlemen dan direvisi supaya selaras dengan syariat Islam. Isi surat itu juga mengemukakan bahwa Syaikh Al-Azhar belum membicarakan RUU tersebut dengan kalangan ulama. Akhirnya, ketika RUU disahkan menjadi UU, *khul'* boleh diberikan kepada seorang istri hanya setelah hakim berusaha dan gagal merukunkan pasangan tersebut serta dengan intervensi mediator dari pihak suami dan istri.[6]

Salah satu kasus menarik di bidang hukum kekeluargaan Islam di Mesir ialah tuntutan *hisbah* yang diajukan pada 1993. Dalam kasus ini, pengadilan diminta menceraikan Profesor Nasr Hamid Abu Zayd dari istrinya, karena Abu Zayd dinilai

murtad dari agama Islam lantaran pandangan-pandangannya yang sesat mengenai Islam. Pengadilan banding menerima tuntutan tersebut dan pada 1995 kasus itu dibawa ke Mahkamah Agung yang kemudian menetapkan penceraian Abu Zayd dari istrinya, Ibtihal Younis.[7] Belasan karya Abu Zayd dibreidel. Beserta istrinya, ia akhirnya mengasingkan diri ke Belanda. Sebenarnya, negara berdasarkan konstitusi menjamin kebebasan beragama, kebebasan pribadi, perlindungan atas kehidupan pribadi warganegara, kebebasan berpendapat dan berkarya. Berdasarkan kasus Abu Zayd itu, parlemen Mesir pada 1996 menetapkan hukum yang membatasi penggunaan *hisbah*. Menurut undang-undang tersebut, hanya jaksa yang berhak menggunakan mekanisme *hisbah* berdasarkan permintaan dari warga negara.

Yang agak mirip dengan ini adalah kasus Nawal Saadawi. Pada 2001, seorang pengacara, Nabil al-Wahsh, meminta seorang jaksa penuntut umum supaya memperkarakan Saadawi, novelis dan feminis Mesir terkenal.[8] Saadawi diadukan karena melecehkan agama dengan pendapat-pendapat yang disampaikan dalam suatu wawancara mingguan – misalnya yang mengatakan bahwa mencium *hajrul aswad* dalam ibadah haji adalah praktek jahiliyah, bahwa pakai jilbab tidak wajib, dan hak waris perempuan harus disamakan dengan bagian laki-laki karena 35% keluarga Mesir tergantung pada pendapatan perempuan.[9] Pengacara itu meminta supaya Saadawi (ketika itu berusia70 tahun) diceraikan dari suaminya, Sherif Hetata (78 tahun), selama empat dasawarsa, karena pandangan-pandangannya telah menyebabkannya keluar dari Islam sehingga tidak boleh menikah dengan Muslim.[10] Jaksa menolak pengaduan tersebut sehingga sang pengacara membawanya ke mahkamah status personal. Mahkamah, berdasarkan undang-undang, seharusnya menolak kasus tersebut karena tidak diajukan oleh jaksa penuntut umum. Akan tetapi, mahkamah mengadakan dua kali sidang mendengar pengaduan sebelum akhirnya menolak kasus tersebut.[11] Berdasarkan kasus ini, Nawal Saadawi dan beberapa lembaga hak asasi

manusia menuntut supaya hukum *hisbah* dihapuskan sama sekali.[12] Sementara al-Wahsh dan rekan-rekannya sesama pengacara yang mengadukan Nawal El-Saadawi mengatakan bahwa kasus *hisbah* yang mereka ajukan selaras dengan konstitusi Mesir yang menyebutkan syariat Islam sebagai sumber utama legislasi, dan bahwa amandemen yang dilakukan parlemen pada 1996 adalah tidak konstitusional.[13]

Tuntutan keras dan militan terhadap penerapan syariat yang terjadi pada dasawarsa 1970-an, bahkan dibarengi dengan tekanan formal terhadap pemerintah dalam bentuk proposal pada 1976, ketika 130 anggota Majelis Rakyat mengajukan usulan kepada Ketua Majelis menuntut revisi terhadap pasal 2 Konstitusi 1971. Berdasarkan usulan revisi ini, syariat Islam tidak lagi disebut sebagai "salah satu sumber utama" legislasi, tetapi sebagai "sumber utama" legislasi.[14]

Pada 17 Desember 1978, Majelis membentuk komisi khusus yang mengkaji prosedur pengubahan undang-undang yang ada supaya selaras dengan prinsip-prinsip syariat. Selanjutnya, enam subkomisi dibentuk dan bertugas menyusun rancangan berbagai aspek hukum. Sementara itu, di luar, tuntutan penegakan syariat berlanjut. Presiden Sadat mengusulkan perubahan konstitusional yang menjadikan prinsip-prinsip syariat sebagai "sumber utama legislasi." Melalui referendum yang dilangsungkan pada 22 Mei 1980, dan di tengah kekacauan politik yang timbul dari konflik antara pemerintah dan berbagai kelompok oposisi, perubahan konstitusi itu akhirnya disetujui. Perubahan ini dilatari perkembangan politik ketika Anwar Sadat berusaha meredam oposisi dengan menerima tuntutan mereka di bidang hukum Islam. Amandemen konstitusi tersebut membuka peluang bagi tuntutan supaya seluruh hukum Mesir harus konsisten dengan aturan dan prinsip hukum Islam. Perubahan konstitusional ini mengundang banjirnya tuntutan penerapan syariat Islam dan juga penolakan terhadapnya yang bersumber dari pemerintah Anwar Sadat serta penerusnya, Muhammad Husni Mubarak, dan dari berbagai kalangan yang menentang penerapan syariat Islam.[15]

Salah satu persoalan pelik yang muncul dalam hal ini adalah apa sebenarnya yang dimandatkan perubahan konstitusi itu. Para pendukung syariat Islam, yang menganggap syariat sebagai sistem hukum yang siap pakai, mengartikannya sebagai penggantian hukum yang ada dengan hukum Islam. Para penentang penerapan syariat Islam dari kalangan sekularis dan liberal mengatakan bahwa prinsip-prinsip syariat harus dibedakan dari aturan-aturan spesifik syariat. Aturan-aturan itu adalah tafsiran legal dari prinsip yang dilakukan para hakim dalam rangka menangani situasi-situasi baru. Selaras dengan ini, menurut mereka, dalam situasi modern diperlukan penafsiran-penafsiran baru terhadap prinsip-prinsip tersebut, dan undang-undang yang ada di Mesir sekarang dapat dipandang sebagai salah satu bentuk tafsiran terhadap prinsip-prinsip itu. Karenanya, undang-undang yang yang ada di Mesir tidak perlu diubah lantaran tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.[16] Pemerintah juga mengatakan penggunaan syariat Islam tidak perlu karena 95 persen dari perundang-undangan Mesir sudah selaras dengan atau bersumber dari hukum Islam.

Perkembangan selanjutnya terjadi pada 1985. Pada 26 Januari tahun ini, Syeikh Atiyah Saqr mengajukan petisi kepada parlemen supaya lebih sungguh-sungguh di bidang penerapan syariat Islam. Syaikh Saqr adalah anggota Partai Demokrasi Nasional yang berkuasa ketika itu. Ia mengajukan serangkaian alasan mengapa Mesir harus selekasnya menerapkan syariat Islam. Sebagai contoh, Syaikh Saqr mengatakan Mesir adalah negeri yang religius dan religiusitas Mesir telah berhasil menahan invasi Tatar, menyelamatkan Jerusalem pada perang Salib, dan menahan serangan Israel pada Perang 1973. Kemudian, petisi ini diperdebatkan di parlemen pada 4 Mei, bersama-sama dengan agenda perdebatan lainnya, termasuk anggaran. Sebanyak 45 anggota parlemen meminta waktu berbicara, tetapi hanya 12 orang yang diperkenankan dan masing-masing diberi waktu sepuluh menit. Mereka pada umumnya menuduh pemerintah bertindak lamban di bidang penerapan syariat

Islam dan mengatakan — dengan mengutip Al-Qur'an 5:48 dan 24:63 — bahwa Tuhan akan murka apabila syariat Islam tidak diterapkan.

Akan tetapi, pada 1985 ini juga, parlemen atau Majelis Rakyat Mesir menolak tuntutan supaya penerapan syariat Islam dilakukan dengan segera. Ketua Parlemen mengatakan bahwa mandat yang timbul dari amandemen konstitusi itu hanyalah membersihkan undang-undang yang ada di Mesir dari unsur-unsur yang tidak selaras dengan ajaran Islam. Ia malah balik mengecam orang-orang yang menganggap diri mereka sajalah Muslim yang benar dan merasa memiliki monopoli atas penafsiran Islam. Ia juga menegaskan bahwa parlemen tidak akan tunduk terhadap terorisme dan hasutan.[17] Agitasi segera merebak, misalnya yang dipimpin Syeikh Hafiz Salama, dan menimbulkan bentrokan dengan aparat. Sebaliknya, Majelis menyetujui rekomendasi yang mengusulkan peninjauan seluruh statuta Mesir dan mengubah yang bertentangan dengan hukum Islam. Proses ini akan memakan waktu lama karena diperkirakan ada 6000 undang-undang dan 10,000 aturan perundangan yang perlu ditinjau.

Dalam rangka menghadapi gerakan protes yang militan dan radikal dari pihak yang menuntut penerapan syariat Islam, pemerintah menggunakan undang-undang darurat 1958. Undang-undang ini memungkinkan penguasa menghindari proses peradilan yang normal terhadap orang-orang yang dituduh membahayakan negara.

Ada dua kelompok oposisi yang menuntut penerapan syariat Islam di Mesir. Kelompok pertama, kelompok *mainstream*, diwakili Ikhwanul Muslimin yang menggunakan cara-cara nirkekerasan, dengan berusaha mempengaruhi pemerintah dan kebijakannya melalui para pengikut mereka yang ada di pemerintahan. Sebagai partai Islam, Ikhwanul Muslimin dilarang mengikuti pemilihan umum. Untuk mengatasi hal ini, Ikhwanul Muslimin mengajukan calon-calon mereka melalui partai-partai lain. Melalui cara tersebut, mereka berhasil meraih 38 kursi di Majelis Rakyat pada pemilihan

umum 1987. Kelompok Ikhwanul Muslimin juga berpengaruh di berbagai kelompok profesi seperti ikatan dokter, pengacara, wartawan, dan lain-lain.

Kelompok oposisi lainnya adalah kelompok radikal, yang seringkali disebut dengan Jamaah al-Islamiyah. Selain menuntut penerapan syariat Islam secara total, mereka juga menentang pengaruh Barat, menganjurkan perang melawan Israel, dan bahkan berusaha membunuh pejabat-pejabat Mesir. Dalam beberapa insiden, misalnya yang berlangsung di tahun 1980-an, kelompok ini juga membakar toko penyewaan video, bioskop, toko yang menjual minuman beralkohol, dan gereja Kristen Koptik. Hal ini menyebabkan Syeikh Muhammad Mutawalli Sya'rawi, seorang juru dakwah terkenal, mengatakan pada 1989 bahwa penggunaan kekerasan atas nama Islam tidak dapat dibenarkan. Pada umumnya para pengamat menilai bahwa oposisi dari kekuatan-kekuatan yang menginginkan penerapan syariat Islam bukanlah ancaman yang berarti bagi sistem politik Mesir.

Sebegitu jauh, tidak banyak hasil yang dicapai gerakan yang menuntut penerapan syariat Islam di Mesir, selain amandemen konstitusional yang menjadikan syariat sebagai sumber satu-satunya legislasi. Keberhasilan lainnya adalah modifikasi terhadap undang-undang 1979 di bidang hukum kekeluargaan, dan praktek beberapa perusahaan negara yang tidak lagi mempekerjakan perempuan supaya mereka dapat diam di rumah. Ini selaras dengan tuntutan dari kalangan penganjur penerapan syariat Islam yang menempatkan perempuan dalam status yang subordinat terhadap laki-laki dan menjadikan rumah dan keluarga sebagai lingkungan utama kaum hawa.[18]

Tuntutan lainnya dari para penganjur syariat adalah penerapan hukuman mati bagi orang yang keluar dari agama Islam *(riddah, murtad)*. Dalam fikih klasik, ketentuan semacam ini memang ada dan para penganjur penerapan syariat Islam di Mesir, termasuk al-Azhar, ingin membangkitkannya kembali. Sebegitu jauh, mereka belum berhasil mendesakkan

keinginan tersebut, yang telah berulangkali diajukan sejak tahun 1970-an.[19] Begitu pula, rancangan penerapan hukum pidana di Mesir sebegitu jauh selalu tersangkut di parlemen.

Penerapan Syariat Islam di Sudan

Islam merupakan elemen penting dalam sejarah Sudan selama berabad-abad.[20] Sejak perjuangan kaum Mahdi menentang kekuasaan Inggris pada 1884 hingga dewasa ini, selalu muncul upaya penegakan syariat Islam dan protes atas dominasi hukum-hukum asing — baik Inggris ataupun Turki-Usmani. Di masa kekuasaan kolonial Inggris, sistem hukum Inggris mendominasi Sudan dan hukum Islam hanya berlaku sebatas hukum personal, misalnya perkawinan, perceraian, pengampuan, waris, wasiat dan wakaf. Struktur hukum semacam inilah yang diwarisi Sudan ketika merdeka pada 1 Januari 1956.

Setelah merdeka, Sudan diperintah oleh rezim-rezim sekuler dan militer yang menempatkan masalah Islam dan pranatanya di luar arena politik.[21] Sekalipun demikian, isu tentang status dan masa depan Islam tetap merupakan agenda politik, baik bagi kelompok yang berupaya memperjuangkan negara sekuler, multinasional dan multireligus untuk mengakhiri perang saudara antara utara dan selatan yang pecah setelah Sudan merdeka,[22] ataupun kelompok yang berupaya menegakkan pemerintahan Islam dan hukumnya di Sudan.

Situasi Sudan berubah secara drastis ketika rezim Ja'far Numeiri (1969-1985) berkuasa setelah suatu kudeta militer. Pada 1972, dicapai terobosan mengenai masalah utara-selatan lewat Persetujuan Addis Ababa yang terkenal itu. Persetujuan ini memberikan otonomi regional kepada Sudan Selatan, dengan badan legislatif dan eksekutif terpisah. Pemerintah pusat tetap memegang kendali politik luar negeri dan pemungutan pajak. Selain itu, kebebasan beragama dijamin.[23] Tetapi, otonomi ini hanya dinikmati hingga 1983.

Pada penghujung era kekuasaannya, kebijakan-kebijakan

nasionalis sekuler yang diambil Numeiri pada masa-masa awal kekuasaannya berubah secara dramatis ke arah islamisasi. Menguatnya revivalisme Islam, potensi politiknya, serta keinginan Numeiri untuk mengontrol dan mengooptasi kekuatan tersebut di Sudan, merupakan latar belakang bagi perubahan kebijakannya.[24] Pada 8 September 1983, lewat dekrit presidensial, Numeiri memberlakukan syariat Islam sebagai satu-satunya hukum di Sudan. Kelompok minoritas non-Muslim, seperti Kristen misalnya, dengan tegas menolak islamisasi Numeiri. Keberatan ini didasarkan pada argumen bahwa penerapan syariat Islam bertentangan dengan kepentingan berbagai komunitas Kristen, hak-hak individu, persamaan di mata hukum, dan usaha-usaha penegakan keadilan masyarakat yang majemuk dilihat dari sudut ras, etnisitas, dan agama.[25] Pemberontakan di selatan Sudan pun kembali bergolak.

Lebih dari dua puluh kebijakan, hukum dan peraturan dirumuskan secara tergesa-gesa, dengan sedikit atau tanpa konsultasi kepada kejaksaan agung atau mahkamah agung, kemudian diumumkan Numeiri setiap minggu di media. Hasilnya adalah serangkaian hukum yang *ad hoc*, dibuat secara acak-acakan, diartikulasikan dalam bahasa yang tidak jelas, inkonsisten, dan kontradiktif, serta tidak dipikirkan implikasinya. Aturan-aturan tersebut diundangkan melalui dekrit presiden, tidak lewat tindakan legislatif, dan aplikasinya tidak menentu, tergantung kepada kehendak Numeiri dan lembaga "peradilan kilat"-nya, bukan lembaga peradilan yang ada di Sudan.[26]

Syariat Numeiri mengikuti arus sejumlah negeri Muslim, seperti Libia, Pakistan dan Iran, yang menginisiasi pemberlakuan hukum Islam lewat pelembagaan kembali hukuman-hukuman *hudud*, *qishash* dan *ta'zir*. Area hukum pidana Islam ini ditonjolkan karena merepresentasikan kejahatan yang ditentang keras oleh wahyu Tuhan — pencurian, konsumsi alkohol, tuduhan zina, perzinaan, perampokan, murtad — dan hukuman spesifik untuknya telah ditetapkan, seperti potong

tangan, cambuk dan rajam. Hukum pidana Numeiri dilanjutkan dengan pengundangan Undang-undang Pembuktian, Undang-undang Transaksi Sipil (mencakup akad, perselisihan, jual-beli, sewa-menyewa, dan pinjam-meminjam), Undang-undang Militer, Undang-undang Kepolisian dan Lembaga Pemasyarakatan. Orientasi hukum yang baru dirumuskan secara luas dalam Undang-undang Kehakiman yang mendeklarasikan hukum Islam dan bahasa Arab sebagai pengganti hukum Inggris dan bahasa Inggris dalam sumber hukum utama dan medium transaksi legal. Hakim diarahkan untuk merujuk syariat, Sunnah, prinsip-prinsip Islam dan preseden sebagai petunjuk utama dalam pengambilan keputusan.

Dalam bidang sosio-ekonomik, Undang-undang Zakat dikeluarkan Numeiri untuk menggantikan sistem perpajakan negara. Ia juga berupaya mengonversi seluruh bank di Sudan menjadi bank tanpa bunga — ketika itu Sudan telah memiliki lima bank Islam. Kebijakan di bidang perbankan ini mengganggu kebanyakan orang di Sudan, termasuk berbagai lembaga ekonomi asing yang beroperasi di Sudan.

Perubahan legal dilakukan berdampingan dengan pembaruan sistem peradilan, ketika Numeiri membatasi kekuasaan peradilan Sudan dengan memperkenalkan "pengadilan kilat." Numeiri dibuat frustrasi oleh lembaga peradilan yang bangga akan profesionalisme dan kemandiriannya dalam kasus yang melibatkan tindakan-tindakan arbitrer pemerintah. Ia menuduh para hakim telah melakukan korupsi, mabuk-mabukan dan bekerja tidak efisien. Ketika Numeiri memecat 44 orang hakim pada 1983, hakim-hakim lainnya melakukan protes dan berhenti. Aksi para hakim yang berlangsung selama tiga bulan itu telah melumpuhkan sistem hukum di Sudan. Sebagai responnya, Numeiri mengumumkan penerapan syariat Islam dan menciptakan "pengadilan kilat." Ribuan orang ditangkap dan diajukan ke depan hakim-hakim yang ditunjuk pemerintah. Peradilan yang dijalankan para hakim tersebut lebih sering berfungsi sebagai pengadilan militer yang menerapkan hukuman-hukuman Islam, seperti cambuk untuk

berbagai jenis kejahatan. Jadi, pada 1984, dansa gaya Eropa dilarang ketika seorang pemilik kelab malam dihukum 25 kali cambukan lantaran mengizinkan dansa heteroseksual yang dipandang bertentangan dengan Islam.[27]

Islamisasi Sudan, dalam kenyataannya, lebih merupakan alternatif Islam versi Numeiri, yang mencerminkan produk kepribadiannya: kembali ke Islam dan respon atas kondisi politik Sudan.[28] Pendekatan yang lebih hati-hati dan intelektual terhadap masalah-masalah hukum Islam dan Barat, seperti dilakukan Jaksa Agung Hassan al-Turabi,[29] dipandang Numeiri membingungkan dan membuat frustrasi.[30] Lebih jauh, ia tidak menghendaki Ikhwanul Muslimin mendapat pujian atas berbagai perubahan yang diperkenalkan di Sudan. Gaya Numeiri tercermin jelas dalam metode islamisasinya: membuat undang-undang secara cepat dan "peradilan kilat." Kontrolnya terhadap proses islamisasi juga bergaya tradisional, dibandingkan pendekatan yang lebih reformis seperti dilakukan Turabi dan Sadiq al-Mahdi.

Numeiri berupaya mengamankan dan memperkukuh kekuasaannya dengan memberi konsesi kepada lawan-lawan politiknya dan para oposan dari selatan, serta membasmi penentangnya. Pada Januari 1985, di tengah-tengah membanjirnya kritik tentang islamisasi, ia memilih target yang mudah: Republican Brothers (Persaudaraan Republik) — yang menentang upaya Numeiri menerapkan syariat sebagai hukum negara sejak 1983 — untuk menyimbolkan maksudnya mendiamkan para kritikus dan memperoleh dukungan publik. Lewat dekrit, ia menangkap, mengadili serta menggantung pendiri dan pemimpin Republican Brothers, Mahmud Muhammad Thaha, seorang nasionalis yang berjuang menentang Inggris dan pendukung setia Numeiri, atas tuduhan murtad. Banyak Muslim, termasuk kelompok Anshar, Ikhwanul Muslimin, dan pemimpin sufisme lokal, memandang gagasan keagamaan Thaha sebagai gagasan bidah, bukan gagasan reformis liberal.[31] Di samping itu, Numeiri juga menuduh Ikhwanul Muslimin telah memanfaatkan agama untuk

kepentingan politik, dan mengeluarkan anggotanya dari pemerintahan Sudan.

Namun, pemanfaatan Islam untuk memperluas kekuasaan dan menjustifikasi rezim yang represif, putusan-putusan "pengadilan kilat" yang tak menentu, serta penerapan *hudud* yang indiskriminatif,[32] membuat citra Numeiri memburuk baik di dalam maupun di luar negeri. Bahkan, negara Muslim konservatif seperti Saudi Arabia mulai memberikan perhatian ketika peliputan media internasional yang tak habis-habisnya mengenai hukuman cambuk dan potong tangan di Sudan telah menciptakan citra negatif tentang Islam.

Ketidakpuasan terhadap kekuasaan Numeiri akhirnya meletup dalam suatu "Gerakan Musim Semi" — terdiri dari sekitar 45 organisasi profesi dan partai politik — yang menuntut lengsernya Numeiri. Tidak lama setelah Numeiri meninggalkan Sudan pada 27 Maret 1985 untuk menemui Presiden Ronald Reagan di Washington, tentara dan polisi Sudan menembaki para demonstran di jalan-jalan. Ribuan orang ditahan dan 854 diantaranya dihukum cambuk.[33] Tetapi, aksi kekerasan ini tidak bisa menindas para demonstran, dan unjuk rasa tetap berlangsung hingga akhri Maret. Pada 4 April, lebih dari 20 ribu demonstran berunjuk rasa di Khartoum, ibukota Sudan, menuntut pengunduran diri Numeiri. Sehari kemudian, Jendral Abd al-Rahman Suwar al-Dzahab mengumumkan kudeta atas Numeiri, ketika pesawatnya singgah di Kairo dalam perjalanan pulang ke Sudan dari Washington. Dengan demikian, 16 tahun masa rezim dan ekperimen penerapan syariat Islam Numeiri berakhir dengan bersimbah darah.[34]

Setelah masa transisi, Sadiq al-Mahdi, yang mengontrol secara penuh Partai Ummah dan kelompok Anshar, dipilih sebagai Perdana Menteri Sudan (1986-1989). Namun, ia gagal menyelesaikan isu-isu kritis yang dihadapi Sudan: mengakhiri perang saudara di selatan dan memodifikasi syariat sebagai hukum negara.[35] Akibatnya, suatu kudeta dilakukan terhadap kekuasaannya pada 1989, yang memunculkan suatu rezim islamis ke panggung kekuasaan Sudan. Rezim ini secara for-

mal dipimpin oleh Jendral Umar al-Basyir, tetapi disokong oleh pemimpin NIF (National Islamic Front) dan kelompok Ikhwanul Muslimin-nya Hasan al-Turabi.

Sadiq al-Mahdi merupakan pemimpin terkemuka para penentang syariat Islam yang diimplementasikan Numeiri. Ia memandang syariat Numeiri tidak islami, sebab *syari'ah* hanya dapat diterapkan dalam suatu masyarakat yang adil, di mana kaum Muslimin tidak terpaksa mencuri untuk menyambung hidupnya. Karena itu, ia membekukan syariat Numeiri, tetapi gagal menghapus hukum-hukum peninggalan Numeiri tersebut, lantaran ambivalensi dan kepemimpinan yang lemah. Dalam sejumlah tulisan, al-Mahdi — sebagaimana Turabi yang merupakan *mastermind* di belakang pemerintahannya, dan ketika itu menjabat sebagai Jaksa Agung, Menteri Kehakiman dan Menteri Luar Negeri Sudan[36] — mengungkapkan gagasan yang agak liberal dan progresif tentang Islam. Namun, karir politiknya menunjuk ke arah yang berbeda.[37]

Ketika Umar al-Basyir berkuasa, ia menghadapi masalah yang sama dengan al-Mahdi: bagaimana memodifikasi syariat sebagai hukum negara dan bagaimana menyelesaikan konflik di selatan. Setelah melakukan kudeta, al-Basyir memberlakukan keadaan darurat pada 30 Juni 1989. Konstitusi 1985 dihapus dan meskipun pemilihan presiden serta anggota parlemen diadakan pada 1996, pemilihan itu dilakukan tanpa partai politik yang dilarang sejak kudeta 1989. Lewat referendum yang dilakukan pada Juni 1998, Konstitusi Republik Sudan, yang memuat banyak klausul "Islam," diberlakukan. Setelah memenangkan pemilihan umum presiden dan legislatif pada Desember 2000, yang diboykot oleh seluruh partai oposisi utama dan tidak mengikutsertakan masyarakat di daerah-daerah yang dikuasai pemberontak, al-Basyir kembali memperpanjang keadaan darurat hingga 31 Desember 2001, yang kemudian diperpanjang lagi hingga Desember 2002.

Pengadilan-pengadilan darurat, terkadang dikenal sebagai "pengadilan khusus," diperkenalkan di bawah pemberlakuan keadaan darurat, yang memberikan kekuasaan luas

kepada pemerintah untuk mengelak Hukum Acara Pidana Sudan. Pengadilan ini — dilakukan oleh dua hakim militer dan satu hakim sipil — mengadili pelanggaran-pelanggaran seperti kasus pakaian, alkohol, perampokan bersenjata, pembunuhan serta pemilikan dan penyelundupan senjata. Sejak pembentukannya, pengadilan tersebut gagal memenuhi standar minimum untuk suatu peradilan yang *fair*. Pengadilan-pengadilan ini dikarakterisasi oleh ketergesa-gesaan dalam penjatuhan putusan, ketergantungan politik, ketidakcakapan para hakim, prosedur peradilan yang tidak lazim, dan ketiadaan pembela bagi tertuduh. Aturan-aturan dalam Hukum Acara Pidana digantikan dengan hukum acara ringkas, dan eksekusi putusan — khususnya hukum cambuk — dilakukan seketika, tanpa memberi kesempatan banding kepada terpidana. Berikut ini merupakan sebagian ilustrasi dari peradilan yang dijalankan pengadilan darurat.

Pada Desember 2001, 3 orang dieksekusi dan sekitar 26 orang dijatuhi hukuman mati. Abok Alfa Akok, seorang non-Muslim, dinyatakan terbukti berzina dan dihukum mati dengan rajam oleh pengadilan darurat di selatan Darfur.[38] Pengadilan darurat di Nyala, Darfur Barat, misalnya, pada 17 Juli 2002 menjatuhkan hukuman mati atas 88 orang yang dituduh membunuh, melakukan perampokan bersenjata dan mengganggu ketenteraman publik. Satu minggu kemudian, pengadilan yang sama di Nyala memvonis hukuman mati terhadap 15 orang, termasuk satu wanita, atas tuduhan pembunuhan, penggarongan dan pemilikan ilegal senjata api.[39]

Rezim al-Basyir menjalankan penafsiran syariat yang represif dan diskriminatif terhadap wanita. Setelah kudeta 1989, ribuan wanita dipecat dari pekerjaannya selaras dengan pernyataan al-Basyir yang melukiskan wanita ideal Sudan sebagai orang yang menjaga diri dan reputasinya, melayani suami dan anaknya, melakukan pekerjaan rumah tangga, dan merupakan wanita yang saleh.[40] Hak-hak wanita dalam kehidupan publik dan pekerjaan mulai dibatasi. Peraturan transportasi publik no. 78/1991 di Khartoum mengharuskan

wanita menempati tempat duduk bagian belakang dalam transportasi publik. Dekrit tatanan publik tahun 1991 mengharuskan adanya pemisahan antara wanita dan pria serta melarang wanita menjual makanan atau teh setelah jam 5 sore.[41] Pada Desember 1991, didekritkan di Khartoum bahwa wanita Sudan seharusnya muncul di muka umum dengan mengenakan pakaian yang memenuhi standar kesopanan publik, yang belakangan ditafsirkan sebagai keharusan menutup seluruh tubuh dan kepala dengan pakaian longgar yang tidak tembus pandangan.[42] Pada Januari 2001, Presiden al-Basyir dilaporkan menegaskan bahwa Sudan tidak akan menandatangani Konvensi Wanita (*CEDAW*), sebab bertentangan dengan nilai-nilai kewanitaan Sudan. Pemerintah juga mengamandemen Undang-undang Perburuhan melalui dekrit untuk melarang wanita melakukan pekerjaan yang membutuhkan kekuatan fisik.[43]

Keanekaragaman rakyat Sudan, yang telah menjadi masalah pada masa sebelumnya, kini semakin menyedihkan sejak al-Basyir naik ke panggung kekuasaan.[44] Berbeda dengan pemerintahan sebelumnya, NIF — yang menopang kekuasaan al-Basyir — menyatakan aspirasinya untuk menciptakan negara Islam dengan satu bahasa: bahasa Arab, dan satu agama: agama Islam. Hak-hak warga minoritas Sudan, dengan demikian, dibatasi. Pada 1995, Menteri Pendidikan Kabasyour Kuku mengumumkan bahwa pemerintah akan melakukan perubahan kurikulum sekolah yang ditujukan untuk mendidik anak-anak sekolah selaras dengan prinsip-prinsip Islam dan mengharuskan bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan dalam proses belajar-mengajar di seluruh Sudan, termasuk daerah selatan yang mayoritas non-Muslim dan media pengajaran di berbagai sekolahnya adalah bahasa Inggris. Dua juta kopi buku teks yang telah digunakan selama itu, menurut sang menteri, akan dibakar dalam pelaksanaan kebijakan arabisasi tersebut.[45] Dalam Konstitusi Sudan 1998 (bagian 1, pasal 3),[46] bahasa Arab memang ditetapkan sebagai bahasa resmi Sudan. Sementara pengembangan bahasa-

bahasa lokal dan internasional lainnya diperkenankan oleh negara. Dengan demikian, minoritas non-Muslim di Sudan telah menjadi target diskriminasi yang sistematis, represif dan degradatif hanya karena statusnya yang non-Muslim.

Pengalaman Sudan dalam penegakan syariat telah mencorengkan citra buruk kepada negeri itu dan kepada Islam sendiri. Berbagai laporan LSM internasional — seperti Human Rights Watch, Amnesty International, dan lainnya — secara tragis memperlihatkan pelanggaran HAM yang parah di Sudan.[47] Beberapa ilustrasi yang telah dikemukakan di atas dengan gamblang menjustifikasi laporan-laporan tersebut.

Penerapan Syariat Islam di Nigeria

Syariat merupakan unsur penting sistem hukum di utara Nigeria[48] sejak berabad-abad yang lalu. Daerah ini merupakan satu-satunya koloni di mana pemerintahan kolonial mengizinkan penerapan syariat Islam, tetapi aplikasinya secara berangsur-angsur dimasukkan ke dalam kontrol otoritas administratif dan yudisial kolonial. Ketika Inggris menduduki Nigeria Utara, mereka tidak mencampuri sistem peradilan yang ada. Para *amir* dan *qadli* dibiarkan tetap menerapkan syariat di bidang perdata dan pidana serta dalam pembuktian dan hukum acara. Bahkan, ketika Kodeks Hukum Pidana diperkenalkan pada 1904, ia tidak serta-merta menghapuskan syariat. Jadi, fikih mazhab Maliki berjalan berdampingan dengan kodeks tersebut hingga 1960, ketika diberlakukan Kitab Undang-undang Hukum Pidana 1959 untuk Nigeria Utara.[49]

Campur tangan Inggris dilakukan pertama kali di bidang hukuman *hadd*. Hukum potong tangan, rajam dan salib dihapus dengan diundangkannya Ordonansi Peradilan Adat pada 1933. Hukuman dera dan cambuk tetap berjalan, tetapi dalam pelaksanaannya harus dengan seizin amir atau pejabat distrik. Pada 1960, kontrol langsung dan pembatasan aplikasi hukum pidana Islam berakhir, dan baru muncul kembali lewat pengundangan hukum-hukum pidana Islam di negara-negara

bagian Nigeria utara sejak awal tahun 2000.[50]

Dalam bentuk wacana, upaya penegakan syariat Islam di Nigeria bisa dikatakan bermula pada 1960, di masa pra-kemerdekaan. Ketika konstitusi negeri tersebut dirancang, terjadi kontroversi dan perdebatan yang seru mengenai syariat. Tetapi, lantaran kontroversi yang tidak berujung, syariat Islam gagal dimasukkan ke dalam konstitusi. Sekalipun demikian, konstitusi sekuler Nigeria mengizinkan pembentukan mahkamah syariat di berbagai negara bagian. Mahkamah ini hanya memiliki yurisdiksi atas kaum Muslimin — tidak atas non-Muslim — dalam kasus-kasus keperdataan, seperti perkawinan, waris dan pengampuan anak. Konstitusi federal Nigeria memang melarang adopsi agama apapun sebagai agama negara, tetapi menjamin kebebasan berpikir, beragama dan berkepercayaan.

Dalam dekade pertama setelah merdeka dari kolonialisasi Inggris pada 1960,[51] Nigeria mengalami dua kali kudeta militer, suatu perang saudara yang berdarah-darah, dan berkali-kali kerusuhan etnis. Tetapi, pada dekade 1970-an, situasi berjalan damai. Rezim Jendral Yakubu Gowon, sekalipun tidak demokratis, berhasil menciptakan stabilitas dan berjanji mengembalikan kekuasaan kepada pemerintahan yang dipilih melalui pemilihan umum. Pada 1974, Gowon memperbarui janjinya mengembalikan pemerintahan ke tangan sipil. Namun, ia dikudeta Jendral Murtala Mohammed, yang kembali menegaskan akan mengembalikan demokrasi di Nigeria. Sebelum sempat mewujudkan janjinya, Murtala dibunuh setelah enam bulan berkuasa.[52] Deputinya, Olusegun Obasanjo, melakukan pembaruan yang memberikan Nigeria konstitusi baru dan melakukan pemilihan umum pada 1979. Pemilihan ini dimenangkan Shehu Shagari, yang kemudian dilantik sebagai Presiden Nigeria.

Shegari merupakan eksponen utama federalisasi syariat melalui Majelis Konstituante Nigeria. Semasa berkuasa hingga 1983, dinamika politik sipil tidak memungkinkannya melakukan islamisasi dalam skala penuh.[53] Ia dikudeta Mayor Jendral

Mohammed Buhari, yang membekukan konstitusi dan memenjarakan Shegari beserta sekutu-sekutunya. Buhari, yang sangat percaya akan politik syariat, berkuasa terlalu singkat untuk merumuskan islamisasi Nigeria.[54] Ia dikudeta Mayor Jendral Ibrahim Babangida pada 1985, yang kembali mengobral janji tentang pembentukan pemerintahan sipil.[55] Janji ini ditepati pada pertengahan 1992. Namun, hasil pemilihan umum tidak diakui Babangida, yang memerintahkan diulangnya pemilihan umum pada tahun berikutnya. Mashood Abiola memenangkan pemilihan umum 1993. Seperti sebelumnya, Babangida menganihilasi hasil pemilihan umum serta memenjarakan Abiola, yang menimbulkan protes di dalam maupun di luar negeri.[56] Kekacauan pasca pemilihan umum akhirnya melengserkan Babangida.

Semasa rezim Babangida, serangkaian langkah islamisasi Nigeria dilakukan. Tanpa persetujuan organ-organ pemerintahan militer, ia mengorganisasi suatu misi yang dipimpin Sultan Sokoto untuk memasukkan Nigeria ke dalam keanggotaan Organisasi Konperensi Islam (OIC), dan menjadikan Nigeria sebagai pemegang saham Bank Pembangunan Islam (IDB) pada 1988. Babangida juga membentuk Dewan Penasehat Masalah Agama, yang menjadi tulang punggung islamisasi Nigeria yang dilakukannya.[57]

Setelah lengsernya Babangida, Nigeria diperintah oleh pemerintahan interim yang hanya berlangsung tiga bulan. Jendral Sani Abacha melakukan kudeta, dan seperti penguasa-penguasa sebelumnya, ia membekukan konstitusi serta memenjarakan lawan-lawan politiknya. Abacha, yang memiliki reputasi buruk dalam pelanggaran HAM, wafat pada pertengahan 1998.[58] Penggantinya, Jendral Abdulsalami, melakukan upaya strategis untuk mengembalikan kekuasaan kepada sipil, dan pada 1999 melakukan pemilihan umum.[59] Ia kemudian menyerahkan pemerintahannya kepada pemenang pemilihan umum, Olesungen Obasanjo, seorang purnawirawan militer pemeluk Kristen dari selatan Nigeria yang pernah merestorasi demokrasi di Nigeria pada 1979.

Setelah kembalinya pemerintahan sipil yang demokratis, menyusul berakhirnya rezim diktator militer di negeri tersebut, Obasanjo memberlakukan kembali Konstitusi 1976. Berbarengan dengan itu, upaya penegakan syariat dikumandangkan di bagian utara Nigeria, pertama kali oleh negara bagian Zamfara. Kemunculan isu penegakan syariat Islam ini lazimnya dikaitkan dengan kemenangan Obasanjo dalam pemilihan presiden. Ia mendapat dukungan kelompok-kelompok Muslim yang telah terbiasa dengan kepemimpinan militer. Sebagai konsesi atas dukungan tersebut, Obasanjo membiarkan berkembangnya isu penerapan syariat di utara Nigeria.

Pada penghujung 1970-an, Obasanjo — ketika itu merupakan penguasa militer — adalah salah seorang yang menyetujui pembentukan pengadilan banding dalam rangka penerapan syariat Islam, sekalipun isu ini menemui kegagalan.[60] Dalam suatu sidang majelis konstituante pada 1978, delegasi-delegasi Muslim "walk out" ketika masalah pengadilan banding Islam yang terpisah tidak diakomodasi dalam persidangan tersebut. Tetapi, penolakan ini bukanlah akhir perjuangan penegakan syariat, karena isu itu tetap menjadi tujuan kelompok Islam.[61]

Negeri Afrika yang paling padat penduduknya ini, dalam kenyataannya, dihuni oleh kaum Muslimin dan Kristen. Kaum Muslimin mendominasi pemukiman di bagian utara dan orang Kristen di bagian selatan. Nigeria mewarisi tradisi hukum Inggris dengan prosedur sistem yudisial yang rumit dan berbiaya mahal. Pengenalan syariat Islam di beberapa negara bagian Nigeria memiliki keunggulan tertentu sehubungan dengan status sistem yudisial tersebut yang lamban dan penuh KKN (korupsi, kolusi dan nepotisme) aparat penegak hukum. Peradilan syariat, dalam hal ini, memberikan pelayanan yang cepat, bahkan sering pada hari yang sama ketika suatu kasus diajukan.

Poin di atas juga merupakan salah satu faktor yang makin mengobarkan tuntutan pemberlakuan syariat Islam di bagian utara Nigeria. Tetapi, tentu saja, ada jurang pemisah yang

dalam antara putusan yang dikeluarkan oleh peradilan syariat dan yang dikeluarkan oleh peradilan kriminal federal. Pelanggaran yang tidak dapat dihukum mati dalam hukum federal, misalnya, bisa dihukum sebaliknya di bawah peradilan syariat.

Berdasarkan persetujuan lembaga legislatifnya, pada 8 Oktober 1999 syariat Islam dinyatakan akan diberlakukan di Negara Bagian Zamfara — berlaku efektif mulai 27 Oktober tahun yang sama. Pada 27 Januari 2000, Negara Zamfara mengundangkan Kodeks Hukum Pidana Syariat, yang merupakan kodeks hukum kriminal Islam pertama yang diundangkan di Nigeria. Setelah penerapan syariat Islam di Zamfara, negara-negara bagian lainnya di utara Nigeria juga mulai melakukan langkah senada.

Katsina merupakan negara bagian Nigeria kedua yang menerapkan hukum pidana Islam pada 1 Agustus 2000. Di Sokoto, syariat telah diperkenalkan pada awal 2000, namun baru diberlakukan pada 2 Agustus 2000. Beberapa hari setelah pemberlakuan syariat di Sokoto, Negara bagian Yobe mulai memperkenalkan syariat dan efektif menerapkannya pada 1 Oktober 2000. Di Kano, hukum pidana Islam bahkan mulai diberlakukan tanpa legislasi dengan dilarangnya perjudian, prostitusi dan alkohol pada April 2000. Beberapa hari menjelang pemberlakuan syariat di negara bagian ini — efektif berlaku pada 26 November 2000 — hukum cambuk untuk dua pelaku zina dijatuhkan di kota Malunfashi pada 15 dan 16 November 2000. Di Kebbi, lembaga legislatif menyetujui pemberlakuan syariat pada 21 Juli 2000, dan mulai berlaku efektif pada 1 Desember 2000. Setelah Niger, Jigawa dan Gombe, Negara bagian Bauchi merupakan negara kesepuluh yang mengemukakan keinginan penerapan syariat pada 28 Februari 2001, dan memberlakukannya secara efektif pada 1 Juni 2001 dengan menunjuk 63 hakim pengadilan syariat. Pada 3 Mei 2001, Gubernur Kaduna mengajukan rancangan undang-undang penerapan syariat Islam. Sementara sejak 1 Juli 2001, syariat berlaku secara efektif di Negara Bagian Borno.[62] Pada

pertengahan 2002, menurut laporan Freedom House, 12 dari 36 negara bagian di Nigeria telah atau akan memberlakukan syariat Islam.[63]

Di negara-negara bagian ini, para penguasa tradisional dan para gubernur berada di bawah tekanan kelompok-kelompok Islam untuk menerapkan syariat Islam di wilayahnya. Mereka akhirnya berdalih bahwa pemberlakuan syariat itu dikarenakan mereka terikat untuk menjalankan tuntutan mayoritas warganya. Pemimpin spiritual Muslim Nigeria, al-Haji Muhammad Maccido — Sultan Sokoto — belakangan juga mendeklarasikan dukungannya terhadap syariat untuk membantah spekulasi yang berkembang bahwa ia menentang penegakan syariat Islam.

Syariat Islam yang diterapkan di utara Nigeria pada umumnya mengikuti model kodifikasi hukum pidana Islam yang diperkenalkan di dunia Islam lainnya, dengan kandungan utama doktrin mazhab Maliki.[64] Dalam Hukum Pidana Zamfara — yang juga diadopsi oleh negara-negara bagian Bauchi, Jigawa, Kebbi, Sokoto dan Yobe — konsumsi alkohol diganjar dengan 80 cambukan, sementara memproduksi, menyimpan dan memperdagangkannya dikenakan hukuman 40 cambukan dan/atau penjara maksimal 6 bulan. Hukum pidana Kano memasukkan penggunaan narkoba sebagai kejahatan yang dihukum dengan 80 cambukan dan/atau penjara maksimal 1 tahun.

Kejahatan zina diganjar dengan rajam jika pelakunya telah kawin. Untuk pelaku yang belum kawin, diganjar dengan 100 cambukan. Sebagai hukuman tambahan, dalam hukum pidana Kano, pelaku zina laki-laki yang belum kawin juga diganjar dengan penjara satu tahun.[65] Hukum pidana Kano dan Niger menetapkan bahwa zina — termasuk kasus perkosaan — harus dibuktikan oleh kesaksian empat orang,[66] yang tidak disebutkan dalam hukum pidana Zamfara. Sodomi — dalam hukum pidana Kano dan Zamfara — dipandang sebagai zina dan dikenakan hukuman zina.

Untuk pencurian (*sariqah*), hukuman yang dikenakan

adalah potong tangan kanan hingga pergelangan. Nilai minimal (*nishab*) barang yang dicuri dirumuskan secara kabur dalam hukum pidana Zamfara dan Kano. Hukum pidana Niger mengadopsi hukum pidana 1960, dan menetapkan nilai minimalnya sejumlah 20.000 naira. Sementara hukum pidana Zamfara dan Kano memasukkan delapan kategori pencurian yang tidak dikenakan hukum potong tangan,[67] tetapi dijatuhi hukuman penjara maksimal 1 tahun dan 50 cambukan.

Dalam kasus perampokan (*hirabah*), hukum pidana Kano memberi hukuman penjara seumur hidup, jika tidak terjadi pembunuhan dan pengambilan harta, potong tangan kanan dan kaki kiri ketika harta diambil. Tetapi, jika terjadi pembunuhan, hukumannya adalah hukum mati. Sementara hukum pidana Zamfara membedakan antara kasus perampokan di mana hanya terjadi pembunuhan dan kasus di mana terjadi pembunuhan sekaligus pengambilan harta. Hukuman untuk kasus terakhir ini adalah disalib.

Hukum *qishash* dalam hukum-hukum pidana di Nigeria Utara pada umumnya mengikuti model klasik. Contohnya, untuk pembunuhan karena sengaja (*qatl al-'amd*), hukum pidana Zamfara, Kano dan Niger menetapkan hukuman mati jika ahli waris korban menuntut, atau membayar *diyat* jika sebaliknya. Jika ahli waris tidak menuntut retaliasi dan *diyat*, hukum pidana Kano menentukan pembunuh bisa dihukum maksimal 10 tahun penjara. Sementara hukum pidana Zamfara menetapkan untuk kasus terakhir ini hukuman 100 cambukan dan 1 tahun penjara.

Untuk *diyat*, hukum pidana Kano dan Zamfara tidak menjelaskan jumlahnya secara pasti, tetapi mengikuti ketentuan klasik yang menetapkan *diyat* sebanyak 1.000 dinar, atau 12.000 dirham, atau 100 ekor unta. Sementara hukum pidana Niger mengemukakan solusi praktis untuk *diyat*, yakni sebesar 4 juta naira. Untuk kasus pembunuhan tidak disengaja atau keliru, ketentuan di Kano dan Zamfara menetapkan *diyat*.

Hukum yang bertalian dengan pencideraan di Nigeria Utara juga mengikuti ketentuan-ketentuan klasik tentang

retaliasi, yakni pelakunya diberi pilihan antara "mata dibalas mata" dan *diyat*.[68] Sebagai tambahan, hukum pidana Zamfara juga menghukum pelaku pencideraan dengan hukuman penjara maksimal 6 bulan, sementara hukum pidana Kano menambahkan hukum penjara itu dengan hukuman 20 kali cambukan.

Untuk menjalankan syariat Islam, selain membentuk peradilan atau mahkamah syariat,[69] Polisi penegak syariat ini menjalankan hukuman secara keras dan dengan serta-merta atas aktivitas-aktivitas "tidak islami," seperti pelanggaran busana Muslimah dan mempermasalahkan ajaran Islam. Pada 25 Februari 2001, *Hizbah*[70] Kano menyerang seorang sopir truk berikut truknya, yang membawa muatan bir, dan sebuah *press centre* yang memiliki bar. Wanita yang tertangkap basah berada di dalam taksi sendirian dihukum secara fisik oleh para hizbah. Pembentukan polisi penegak syariat itu telah dikecam kelompok non-Muslim dan dipandang sebagai kekuatan yang akan memaksakan mereka tunduk kepada Islam. Pada awal Januari 2002, seorang pedagang Kristen dicambuk 80 kali oleh *Hizbah* di Kano, karena ditemukan sedang menenggak sebotol gin.[71]

Ada sejumlah kasus yang bisa diungkapkan mengenai pelaksanaan syariat Islam di utara Nigeria.[72] Untuk kasus pencurian selama tahun 2000, Bello Garki Jangebi diamputasi tangannya lantaran mencuri ternak (Zamfara, 24 Maret), dua lelaki didera 20 kali atas tuduhan mencuri sebuah kipas meja (Katsina, Agustus), Musa Gummi dipotong tangannya karena mencuri 3 buah sepeda, Lawali Jekada Kaura Namoda dan Karibu Salisu masing-masing dihukum 80 cambukan dan 50 cambukan serta 6 bulan penjara atas tuduhan konsumsi alkohol dan mencuri kemeja (Zamfara, 23 September). Untuk kasus Namoda dan Salisu, kejahatan, penangkapan, pengakuan dan penghukuman dilakukan dalam sehari. Pada 2001, Lawali Inchitara dipotong tangannya karena mencuri 8 buah sepeda (Zamfara, 5 Mei), Naira Umanu Aliyu dan Lawali Garba dijatuhi hukuman potong tangan karena masing-ma-

sing dituduh mencuri seekor kambing plus 6000 naira dan suku cadang mobil seharga $152 (Sokoto, Juli), seorang anak lelaki berusia 15 tahun dijatuhi hukuman potong tangan lantaran mencuri 32.000 naira (Kebbi, 25 Juli).

Untuk kasus konsumsi alkohol, pada 3 Januari 2001 Nugu Abdullahi dan Sa'adu Aminu dihukum cambuk 80 kali lantaran mengkonsumsi alkohol. Hukuman dilakukan di muka umum, dan masyarakat yang menyaksikan pelaksanaan hukuman syariat yang pertama kali di Kano itu memekikkan "Allahu Akbar." Di Katsina, pada 9 Maret tahun yang sama, Mallam Ummanu Bubeh dijatuhi hukuman 80 cambukan karena meminum alkohol dan mengulangi tindakan yang sama di depan hakim yang mengadilinya.[73] Penerapan hukum alkohol di Zamfara juga tidak pandang bulu. Pada awal Januari 2002, seorang hakim pengadilan syariat di Zamfara, Muhammadu Naila, dicambuk 80 kali di depan publik karena mengkonsumsi alkohol.[74]

Dalam kaitannya dengan kasus zina, pada September 2000 di Zamfara, seorang gadis hamil berusia 17 tahun, Bariya Ibrahim Magazu, yang mengadukan perkosaan atas dirinya, dijatuhi hukuman 180 kali cambuk atas tuduhan zina dan *qazaf*. Putusan ini dieksekusi pada 19 januari 2001, setelah Bariya melahirkan bayinya.[75] Pada 16 November 2000 di Katsina, Lawal Sada dijatuhi hukuman 1 tahun penjara dan 100 kali cambuk atas tuduhan zina. Sebulan kemudian, Attine Tanko, teman wanita Sada, dijatuhi hukuman 100 cambukan yang akan dieksekusi setelah melahirkan bayinya.

Kasus yang menyita perhatian internasional pada 2001 adalah kasus janda Safiya Huseini. Ketika sedang hamil, ia dilaporkan ke polisi atas tuduhan berzina di luar nikah dan langsung ditangkap. Ketika diperiksa, Safiya mengaku diperkosa oleh seorang lelaki berusia 60 tahun. Lelaki ini bebas karena kekurangan bukti. Belakangan Safiya mengubah kesaksiannya dan menyatakan mantan suaminya adalah ayah anak yang dikandungnya. Pada 9 Oktober, ia dijatuhi hukuman rajam oleh pengadilan syariat di Sokoto. Ketika *New York*

Times Magazine mengekspos kasusnya, anggota parlemen Eropa memprotes Presiden Obasanjo atas putusan peradilan tersebut.[76]

Kasus yang sama terjadi pada 2002 atas diri Amina Lawal. Ia dijatuhi hukuman rajam oleh pengadilan syariat di Katsina atas tuduhan berzina di luar nikah, dan kehamilannya dijadikan bukti pelanggaran.[77]

Penjatuhan hukuman *hadd* untuk kasus sodomi dilakukan di Negara Bagian Kebbi pada September 2001. Seorang lelaki dijatuhi hukuman rajam atas tuduhan menggauli seorang anak lelaki berusia 7 tahun. Sementara di Zamfara, pada 17 april tahun yang sama, seorang lelaki dihukum 80 cambukan karena menuduh tetangganya melakukan sodomi tanpa bisa dibuktikan.

Untuk penerapan *qishash*, kasus Ahmed Tijani dapat dikemukakan. Pada 26 Mei 2001, ia dijatuhi pengadilan syariat Malunfashi, Katsina, hukuman pembutaan mata kanannya lantaran telah membutakan mata seseorang dalam sebuah pertengkaran.[78] Korban perbuatan Tijani diberi pilihan "mata berbalas mata" atau *diyat* berupa 50 ekor unta.

Penerapan syariat Islam di Nigeria dalam kenyataannya bersifat diskriminatif dan merugikan wanita. Kasus-kasus zina yang telah dikemukakan mengindikasikan hal ini. Demikian pula, lantaran wanita dan lelaki tidak bisa bercampur dalam suatu ruangan tanpa hijab, menurut syariat, sebagian besar transportasi publik di Zamfara telah memperlakukan wanita secara diskriminatif. Para sopir bis di sini menolak menaikkan penumpang wanita serta meninggalkan mereka terdampar di perhentian-perhentian bis. Baju kaus sport wanita yang mengekspos bentuk tubuh juga terlarang dipakai di Zamfara.[79]

Bidang perekonomian di Zamfara juga mulai terkena imbas isu penegakan syariat Islam. Kebanyakan pedagang di negara bagian ini mayoritasnya adalah orang Kristen yang berasal dari selatan. Mereka mulai kembali ke tempat asalnya, lantaran cemas akan mengalami "penyiksaan" dengan diberlakukannya syariat Islam.

Pelaksanaan syariat Islam, di sisi lain, telah menyebabkan anak-anak non-Muslim tidak dapat memasuki sekolah-sekolah yang dikelola pemerintah negara bagian. Pemerintah Kano bahkan telah mengarahkan seluruh sekolah swasta untuk mempekerjakan minimal seorang instruktur bahasa Arab. Sebelumnya, hanya sekolah yang dikelola pemerintah yang diwajibkan mempekerjakan minimal seorang guru bahasa Arab.

Penerapan syariat Islam di Nigeria memang telah menimbulkan persoalan antara Muslim dan non-Muslim, yang tidak jarang meledak dalam bentuk konflik dan kerusuhan komunal. Menurut suatu perhitungan yang konservatif, lebih dari 6000 orang meregang nyawa dalam berbagai kerusuhan antar agama sejak 1999 hingga 2002. Ketika syariat diterapkan pertama kali di Kaduna, lebih dari 2000 orang meninggal dalam kerusuhan religius pada Februari 2000, dan beberapa ratus lagi di Aba pada bulan berikutnya. Pada bulan Juni tahun yang sama, ratusan orang meninggal di Bauchi dalam kerusuhan sejenis. Di penghujung 2002, kerusuhan terjadi lagi di Jos, Bauchi, dan menelan korban lebih dari 500 orang.[80]

Itulah sebabnya, pelaksanaan syariat di Nigeria mendapat tantangan keras dari kelompok-kelompok Kristen di negeri tersebut. Mereka cemas jika proliferasi syariat berlanjut terus, konsekuensinya akan sangat suram bagi penegakan HAM — termasuk hak untuk hidup, hak untuk mendapatkan perlakuan yang adil, demikian pula hak-hak wanita dan keagamaan — serta akan mengancam stabilitas Nigeria. Kecemasan kembalinya rezim-rezim opresif yang akan meruntuhkan demokrasi juga melatarbelakangi protes tersebut, di samping kecemasan bahwa pendidikan Islam akan dipaksakan kepada setiap orang, dan hak-hak non-Muslim, termasuk kebebasan beragama, akan dibatasi.

Majelis Legislatif di negara bagian Cross River, yang hampir seluruh penduduknya beragama Kristen, mengeluarkan resolusi pada 1 November 1999 yang menyerukan peninjauan kembali pemberlakuan syariat di Zamfara serta memper-

ingatkan pemerintah federal untuk tidak menggunakan pajak yang berasal dari negara bagian mereka guna menopang hukum Islam di negara-negara bagian di utara Nigeria. Demikian pula, para pemimpin Asosiasi Umat Kristen Nigeria (CAN, Christian Association of Nigeria) di negara bagian Niger telah menyerukan kepada umat Kristen untuk berpuasa, berdoa dan berdiam di rumah selama tiga hari dalam rangka protes menentang pemberlakuan syariat. Protes yang dimulai pada 17 Januari 2000 ini, telah melumpuhkan aktivitas ekonomi di kota-kota besar Niger, lantaran tutupnya pertokoan dan warung milik pedagang Kristen. Di negara bagian Borno, yang rasio penduduk Muslim dan kristen sebanding dengan negara bagian Niger, kelompok Kristen di bawah pemimpin CAN mengancam akan membentuk sistem pemerintahan sendiri jika negara bagian tersebut memberlakukan syariat.[81]

Penerapan undang-undang syariat Islam telah menimbulkan kontroversi yang akut — dan berdarah-darah — sehubungan dengan sejumlah provisi dalam Konstitusi 1999 Nigeria. Para pendukung islamisasi sistem hukum dan para penentangnya masing-masing mengklaim adanya dukungan konstitusional bagi posisi mereka. Presiden Nigeria, Obasanjo, telah dikritik berbagai kelompok Kristen, juga sebagian kaum Muslim, lantaran tidak bertindak cepat untuk menyetop perkembangan pemberlakuan syariat Islam di Nigeria. Menurut para pemrotes ini, penegakan syariat di Nigeria adalah inkonstitusional atau bertentangan dengan konstitusi. Sementara para penegak syariat di utara Nigeria tampaknya mengikuti kebijakan *faits accomplis*, yang memaksa Federasi beraksi terhadapnya atau berdiam diri menerima situasi. Dan karena hukum-hukum syariat yang diundangkan belum mendapat tantangan secara yudisial, pendukung syariat menegaskan bahwa konstitusi tidak memiliki masalah dengan syariat Islam.[82]

Kemenangan Obasanjo dalam Pemilu Nigeria pada 2003, tampaknya akan semakin memberi angin segar kepada tuntutan pelaksanaan syariat Islam di Nigeria Utara. Tetapi, penge-

nalan syariat di Nigeria telah memunculkan kelompok-kelompok politik militan Islam yang sebagian besarnya bersifat ekstrem. Bentuk Islam ekstrem mulai mengakar di Nigeria, yang mungkin akan mengancam stabilitas negeri tersebut. Sejak peristiwa 11 September 2001 di Amerika, sentimen anti-Amerika dan radikalisasi Islam semakin menguat di Nigeria.

Catatan:

[1] Mohammad Said Al-Ashmawy, *Jihad Melawan Islam Ekstrem*, (Jakarta: Desantara, 2002), hal. 156.

[2] "Feminism in a nationalist century" dalam *Al-Ahram Weekly* 30 December 1999-5 Januari 2000.

[3] Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Pinceton: Princeton University Press, 1998), hal. 123.

[4] Lihat Amina Elbendary, "Conditional surrenders," *Al-Ahram Weekly Online*, 13-19 January 2000; "Roosters' Wrath," *Al-Ahram Weekly Online* 20-26 January 2000; "Parliament trounces travel right," *Al-Ahram Weekly Online*, 27 January-2 February 2000.

[5] "Parliament trounces travel right," *Al-Ahram Weekly Online*, 27 January-2 February 2000.

[6] "Who won the tug-of-war?" *Al-Ahram Weekly* 3-9 February 2000.

[7] Lihat George N. Sfeir, "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the case of Nasr Hamid Abu Zayd" *Middle East Journal*, vol 52, no. 3, (1998), pp. 415 ff.

[8] Nabih al-Wahsh sebelumnya pernah mengadukan pejabat-pejabat tinggi Israel dan Presiden AS Bill Clinton ke pengadilan karena bertanggungjawab atas terbunuhnya banyak Muslim. Ia juga pernah memperkarakan Ratu Elisabeth dan Perdana Menteri Tony Blair dari Inggris.

[9] "Off with her head," *Al-Ahram Weekly Online*, 12-18 April 2001.

[10] Dalam memo Nabil al-Wahsh ke jaksa, ia mengusulkan supaya kepala El-Saadawi dipancung dengan pedang.

[11] "Case of incitement," *Al-Ahram Weekly Online*, 12-18 July 2001.

[12] "Mobilising for Saadawi," *Al-Ahram Weekly Online*, 14-20 June 2001.

[13] "Did *hisba* ever go away?" *Al-Ahram Weekly Online*, 21-27 June 2001.

[14] Fauzi M. Najjar, "The Application of Sharia Laws in Egypt," *Middle East Policy*, Vol. 1 No. 3, 1992, hal. 64; Bassam Tibi, "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985: The Islamic System of Government (*al-nizam al-islami*), *shura* Democracy and the Implementation of the Shari'a as Opposed to Secularism ('*ilmaniyya*), *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 4, No. 1, June 1993, hal. 84.

[15] Fauzi M. Najjar, "The Application of Sharia Laws in Egypt," hal. 63.

[16] Polemik penerapan syariat Islam di Mesir dibicarakan dalam, antara lain, Ahmad Jaudah, *Hiwarat haula asy-syari'ah* (Kairo: Sina li an-nasyr, 1990); William E. Shepard, "Muhammad Sa'id al-'Ashmawi and the Application fo the Shari'a in Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol 28, 1996, hal. 39-58. Lihat juga tulisan Bassam Tibi dan Fauzi M. Najjar dalam catatan kaki no. 1 di atas.

[17] Fauzi M. Najjar, ""The Application of Sharia Laws in Egypt," hal. 67.

[18] Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* (Boulder and London: Westview and Pinter, 1995), hal. 113 dan 108; Bruce B. Lawrence, *Shattering the* Myth, hal. 120-125.

[19] Mayer, *Islam and Human Rights,ibid.*, hal. 146-147.

[20] Untuk pengenalan awal tentang sejarah Sudan, lihat P.M. Holt & M.W. Daly, *The History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day*, (Boulder: Westview Press, 1979) dan J.O. Voll & S.P. Voll, *The Sudan: Unity and Diversity in a Multicultural Society*, (Boulder: Westview Press, 1985), dll.

[21] Carolyn Fluehr-Lobban, "Sudan." *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, ed. J.L. Esposito, (New York -Oxford: OUP, 1995), hal. 101.

[22] Sudan dewasa ini memiliki populasi sekitar 31.8 juta jiwa. Sekitar 73 persen penduduk Sudan beragama Islam dan pada umumnya mendiami daerah di bagian utara. Sementara sisanya adalah pemeluk agama animisme tradisional (sekitar 22 persen) dan Kristen (sekitar 5 persen), yang mendiami pegunungan Nuba dan daerah selatan Sudan.

[23] Lias Nyamlell Wakoson, "The Politics of Southern Self-Government 1972-1983,"*Civil War in the Sudan*, eds. W.M. Daly & Ahmad Alawad Sikainga, (London: British Academic Press, 1993), hal. 27-50.

[24] J.L. Esposito, "Sudan's Islamic Experiment," *The Muslim World*, vol. 76, (1986), hal. 193.

[25] Lihat protes dari Gereja Sudan dalam *African Ecclesial Review*, vol. 25, no. 5, December 1983, hal. 376-382.

[26] Uraian dalam paragraf ini dan paragraf berikut bersumber dari Esposito, "Sudan's", hal. 193 ff.

[27] Lihat *The Arab News*, May 31, 1984.

[28] Esposito, "Sudan's," hal. 196.

[29] Hasan al-Turabi, lulusan Khartoum University School of Law dan Sorbonne, menjadi pemimpin Ikhwanul Muslimin Sudan pada awal 1960-an. Ketika Numeiri melakukan kudeta pada 1969, partai Turabi dibubarkan dan anggotanya ditangkap. Ia baru kembali ke gelanggang politik pada 1977, setelah melakukan rekonsiliasi dengan Numeiri, dan diangkat sebagai Jaksa Agung Sudan. Ketika Numeiri melakukan islamisasi Sudan, peran Turabi sangat terbatas. Setelah kejatuhan Numeiri pada 1985, Turabi memimpin faksi baru Ikhwanul Muslimin, Front Nasional Islam (NIF), menempati urutan ketiga dalam parlemen Sudan. Pada 1989, NIF yang berupaya menciptakan negara Islam di Sudan, terlibat dalam penggulingan pemerintah. Sejak saat itu hingga 2001, Turabi merupakan kekuatan di balik kekuasaan di Sudan. Lihat Peter Woodward, "Turabi, Hasan al-,"*TheOxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. op.cit.*, vol. 4, hal. 240 f.

[30] John O. Voll, *The Political Impact of Islam in Sudan: Numayri's Islamization Program*, (Washington DC: United States Dept. of State, 1984), hal. 101-103.

[31] Gagasan keagamaan Mahmud Muhammad Thaha tercermin dalam salah satu karya kontroversialnya, *The Second Message of Islam*, tr. Abdullahi Ahmed an-Nai'im, (Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1987). Tetapi, penggantungan Thaha pada 18 Januari 1985 lebih disebabkan oleh kritiknya terhadap Numeiri dalam sebuah pamflet sebagai telah mendistorsi Islam di mata masyarakat intelektual Sudan dan dunia, serta mendegradasikan martabat bangsa Sudan. Lihat Judith Miller, "Sudan Publicly Hangs an Old Opposition Leader," *The New York Times*, January 19, 1985.

[32] Diperkirakan paling kurang 200 korban telah diamputasi tangannya sebagai hukuman selama dua tahun (1983-1985) di Sudan. Lihat Fluehr-Lobban, "Sudan," hal. 101.

[33] Lihat *The Washington Post*, April 1, 1985.

[34] Tentang implikasi penerapan syariat Numeiri di Sudan dalam kaitannya dengan HAM, lihat Ann Lizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 2nd ed., (Boulder - London: Westview Press & Pinter Publishers, 1995), hal. 156 ff.

[35] Cf. Gabriel R. Warburg, "Mahdi, al-Sadiq al-," *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic*

World, op.cit., vol. 3, hal. 18.

[36] "Islam, Democracy, the State and the West: Summary of a Lecture and Round-table Discussion with Hasan Turabi, Prepared by Louis J. Cantory & Arthur Lowrie," *Middle East Policy*, vol. 1, no. 3, 1992, hal. 50.

[37] Warburg, "Mahdi", hal. 18.

[38] Amnesti International, "Amnesty International Report 2002 - Africa - Sudan," (Amnesty International Publication, 2002).

[39] Amnesty International News Release, "Death Sentence in Sudan must not be Carried Out," (New York: Amnesty International, August 22, 2002).

[40] "Sudan: Threat to Women's Status from Fundamentalist Rezime," *Africa Watch*, vol. 2 no. 12, April 9, 1990, hal. 1 f.

[41] "Women and Human Rights in Sudan: A Report," prepared for Fund for Peace (New York: 1993).

[42] Fund for Peace, "Abuses Against Women in Sudan." (New York: Fund for Peace, May 15, 1992), hal. 2.

[43] Amnesti International, "Amnesty International Report 2002 - Africa - Sudan."

[44] Selain komposisi pemeluk agama di Sudan yang telah disebutkan di atas dan eksisnya berbagai aliran dalam agama-agama yang ada, penduduk Sudan juga terbagi ke dalam kelompok-kelompok etnis yang beragam: Arab 40 persen, Dinka 12 persen, Beja 7 persen, dan Afrika Barat 6 persen. Meskipun bahasa Arab merupakan bahasa resmi yang digunakan sekitar 60 persen penduduk Sudan, terdapat sekitar 115 bahasa suku, dan bahasa Inggris yang digunakan sebagai *lingua franca* dan bahasa perdagangan di selatan Sudan.

[45] Nhial Bol, "Sudan-Education: Islamic Education for the Non-Muslim South," *Interpress Service*, Khartoum, August 1, 1995.

[46] Konstitusi Republik Sudan 1998 ini mulai berlaku secara efektif pada 1 Juli 1998.

[47] Lihat misalnya, Human Rights Watch, *Sudan, "In the Name of God,"* (Human Rights Watch Publication, November 1994, vol. 6, no. 9); Human Rights Watch/Africa, *Behind the Red Line: Political Repression in Sudan*, (Human Right Watch, 1996); Lawyers Committee for Human Rights, "Beset by Contradictions: Islamization, Legal Reform and Human Rights in Sudan," (Lawyers Committee for Human Rights, December 1996); Lihat juga laporan Amnesty International, "Amnesty International Report 2002- Africa - Sudan," dll.

[48] Tentang sejarah ringkas berkembangnya Islam di Nigeria, lihat John N. Paden, "Nigeria," *The Oxford Encyclopedia*, vol. 3, hal. 246 ff. Lihat juga "Nigeria," *EI CD-Rom Edition*.

[49] Lihat Ruud Peters, *The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria*, (Lagos: 2001), hal. 11 f.

[50] *Ibid.*, hal. 12 f.

[51] Lihat *Time*, Oct. 10, 1960.

[52] Lihat *Time*, March 1, 1976.

[53] Omo Omoruyi, "An Appeal to President Olusegun Obasanjo. Nigeria: Neither an Islamic nor a Christian Country," ., diakses 15 Januari 2003.

[54] *ibid.*

[55] Lihat *Time*, Sep. 9, 1985.

[56] *Ibid.*, Aug. 9, 1993.

[57] Omoruyi, "An Appeal," *op.cit.*

[58] *Ibid.*, June 22, 1998.

[59] *Ibid.*, March 15, 1999.

[60] "A Special Feature on Sharia in Nigeria," . Diakses 15 Januari 2003

[61] "Nigeria," . Diakses 16 Januari 2003.

[62] Data tentang pemberlakuan hukum pidana Islam di negara-negara bagian di utara Nigeria ini, lihat Peters, *Reintroduction*, hal. 46-50.

[63] Freedom House Report, "The Talibanization of Nigeria: Sharia Law and Religious Freedom," (Freedom House's Center for Religious Freedom, 2002).

[64] Lihat Ruud Peters, "The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis," *Welt des Islams*, vol. 34, no. 2. (1994), hal. 246 ff. Untuk uraian tentang kandungan hukum pidana Islam yang diberlakukan di negara-negara bagian utara Nigeria dalam paragraf ini serta paragraf-paragraf berikutnya dipijakkan pada Peters, *Reintroduction*, hal. 18 ff.

[65] Hukum pidana Zamfara tidak menetapkan bahwa pemenjaraan hanya berlaku bagi lelaki.

[66] Hukum pidana Kano menyebutkan kesaksian empat laki-laki atau delapan wanita.

[67] Kedelapan kategori pengecualian ini adalah: (1) pencurian yang dilakukan pengampu terhadap yang diampunya; (2) pencurian dalam keluarga; (3) pencurian yang dilakukan dalam keadaan terpaksa dan hanya untuk memenuhi kebutuhan; (4) ketika pelaku meyakini bahwa yang dicuri itu adalah bagiannya dan ia mengalbil tidak melebihi nilai minimal (nisab); (5) ketika pelaku mencabut kesaksiannya sebelum eksekusi dalam kasus dimana bukti kejahatan hanya dipijakkan pada pengakuan pelaku; (6) Ketika pelaku mengembalikan harta yang dicuri dan meminta maaf sebelum ia diajukan ke pengadilan, dan ia melakukan perbuatan itu untuk pertama kalinya; (7) ketika pellaku diberi akses ke tempat penyimpanan harta yang dicurinya; dan (8) ketika korban pencurian berutang kepada pencuri dan tidak mau melunasinya, serta nilai harta yang dicuri sama atau tidak melebihi hutang.

[68] Diyat dalam hal ini ditetapkan berdasarkan tingkatan cidera yang diderita korban dan dilampirkan dalam apendiks undang-undang syariat.

[69] Sejauh ini, menurut Ruud Peters, (*Reintroduction*, hal. 14), sebelas negara bagian di utara Nigeria memperkenalkan syariat dengan membentuk pengadilan syariat yang memiliki yurisdiksi dalam masalah-masalah kriminal.

[70] *Ibid*, hal. 29.

[71] "Trader 'Flogged for a Bottle of Gin,'' *Independent Newspaper*, January 2, 2002.

[72] Ilustrasi-ilustrasi ini terambil dari Peters, *Reintroduction*, hal. 46 ff. Sumber lainnya disebut dalam catatan kaki tersendiri.

[73] "Drama as Sharia Convict Dares Judge with Whisky Sachet," *Vanguard Daily*, March 10, 2001.

[74] "Sharia Judge Flogged," *Vanguard*, January 21, 2002.

[75] Tentang Kasus Bariya ini, lihat juga Farish A. Noor, "Islamic Justice needs Meld of Old and New," *New Straits Times*, Januari 27, 2001.

[76] Cf. Paul Marshall, "Radical Islam in Nigeria," *Standard*, April 15, 2002.

[77] Lihat *The New York Times*, January 15, 2002; Michael O'Sullivan, "The Case of Sufiyatu Huseini in Nigeria," *Amerca*, March 18, 2002.

[78] Center for Religious Freedom, "Sharia Law Threatens Nigeria's Stability," . Diakses 15 Januari 2003.

[79] Tentang implikasi penerapan syariat di Zamfara, lihat "Tension rise over Islamic Law in Northern Nigeria," .

[80] "Nigeria's Muslim-Christian Riots: Religion or Realpolitik," *The Economist*, Januari 17, 2003.

[81] Lihat "Tension rise."

[82] Peters, *Reintroduction*, hal. 30.

Bab 4

Syariat Islam: Pengalaman dari Asia

Penerapan Sya iat Islam di Pakistan

PAKISTAN adalah negara modern pertama yang dibangun di atas pijakan agama.[1] *Elan* dasar pendirian negara ini, seperti terartikulasikan dalam gagasan pendiri-pendirinya, Iqbal dan Jinnah, adalah kehendak komunitas Muslim — sebagai bangsa terpisah di anak benua India — untuk membentuk negara di mana mereka mampu menerapkan ajaran Islam dan hidup selaras dengan petunjuknya.[2] Gagasan tentang Islam yang hendak diimplementasikan di dalam negara Pakistan juga terukir jelas dalam benak para pendirinya — yakni Islam yang "lebih dekat kepada semangat aslinya dan semangat zaman modern."[3] Tetapi, pemimpin-pemimpin komunitas Muslim tradisionalis-fundamentalis mempersepsinya sebagai Islam yang berorientasi ke belakang dalam rumusan-rumusan "Islam sejarah."[4]

Akibatnya, sejak berdiri Republik Islam Pakistan pada 3 Juni 1947, negara ini mengalami kesulitan serius dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan yang akut dan berkepanjangan dalam Majelis Konstituante — demikian pula hasil kompromi antara kubu tradisionalis-fundamentalis dan modernis yang terjelma dalam Konstitusi Pertama (1956), Konstitusi Kedua (1962) ataupun amandemen-

amandemennya yang tidak memuaskan seluruh pihak – dengan jelas merefleksikan hal ini.

Objectives Resolution (Maret 1949) – kemudian ditubuhkan sebagai mukadimah dalam Konstitusi 1956, 1962, dan 1973, serta amandemen-amandemennya[5] – merupakan salah satu kompromi konstitusional awal yang dicapai kaum Muslimin Pakistan.[6] Karakteristik utama resolusi ini adalah pengakuan bahwa kedaulatan hanyalah milik Tuhan. Tuhan mendelegasikan otoritas-Nya kepada Negara Pakistan, melalui rakyatnya, untuk dijalankan dalam batas-batas yang ditentukan-Nya. Pendelegasian otoritas ini selaras dengan demokrasi, persamaan, toleransi dan keadilan sosial. Resolusi juga menegaskan bahwa kaum Muslimin dapat mengatur kehidupan individual dan kolektifnya selaras dengan ajaran Islam yang dikemukakan dalam al-Quran dan Sunnah. Sementara minoritas non-Muslim bebas memeluk dan mengamalkan agama serta mengembangkan kebudayaannya.[7]

Setelah melalui liku-liku kontroversi yang berkepanjangan selama sembilan tahun, Majelis Konstituante Kedua mengumumkan Konstitusi 1956 Republik Islam Pakistan pada 29 Februari 1956, yang lagi-lagi merupakan hasil yang diterima kubu-kubu yang berseberangan. Selain menubuhkan hasil-hasil kesepakatan dalam *Objectives Resolution,* dalam pasal 24 dinyatakan bahwa negara berupaya mempererat *ukhuwah islamiyah* di antara negara-negara Muslim, dan akan mengambil langkah-langkah yang memungkinkan kaum Muslimin Pakistan dapat mengatur kehidupan mereka selaras dengan al-Quran dan Sunnah (pasal 25 ayat 1). Sementara pembentukan Lembaga Riset Islam dan Lembaga Pendidikan Tinggi untuk membantu dalam merekonstruksi masyarakat Muslim di atas basis Islam yang "sebenarnya," serta hak parlemen membuat undang-undang pengumpulan zakat dinyatakan dalam pasal 197. Dalam pasal berikutnya, dinyatakan bahwa hukum yang bertentangan dengan al-Quran dan Sunnah tidak boleh diundangkan, serta bahwa hukum-hukum yang ada di Pakistan akan diselaraskan dengan ketentuan-ketentuan

kedua sumber tersebut. Pasal ini diakhiri dengan suatu penjelasan bahwa dalam penerapannya, pernyataan al-Quran dan Sunnah di sini bermakna al-Quran dan Sunnah sebagaimana ditafsirkan sekte-sekte Islam.[8]

Menarik untuk dicatat, presiden terpilih di bawah Konstitusi 1956 adalah Jendral Iskandar Mirza, orang yang sebelumnya menyatakan secara jelas bahwa agama dan politik sudah semestinya dipisahkan.[9] Tidak mengherankan jika dua tahun kemudian — tepatnya 7 Oktober 1958 — Iskandar Mirza menangguhkan Konstitusi, membubarkan partai politik, menghapuskan badan legislatif, dan memberlakukan keadaan darurat, setelah terjadinya suatu anarki politik. Bahkan, ia juga mengubah nama Republik Islam Pakistan menjadi Republik Pakistan. Akibatnya, beberapa minggu kemudian di bulan Oktober 1958, Ayyub Khan melakukan kudeta terhadapnya, dan tetap mempertahankan keadaan darurat hingga Juli 1962.

Rezim militer Ayyub Khan, setelah melalui kontroversi yang sengit, berhasil mengundangkan Ordonansi Hukum Kekeluargaan Muslim pada 1961, yang membatasi poligami, mengharuskan pendaftaran perkawinan dan perceraian, memperluas hak waris kepada cucu yang yatim, dan lainnya. Pada 1963, ada dua rekomendasi yang diajukan kepada Majelis Nasional untuk mencabut ordonansi ini, tetapi kedua upaya ini menemui kegagalan. Rezim Ayyub Khan juga berhasil mengundangkan Konstitusi 1962, dengan Ayyub Khan sebagai presidennya, yang mempertahankan kandungan *Objectives Resolution* dan nama Republik Pakistan — tanpa embel-embel Islam. Sementara seluruh frase di mana formula "al-Quran dan Sunnah" muncul dalam Konstitusi 1956 diganti dengan formula "Islam" di dalam Konstitusi 1962, yang dimaksudkan sebagai penunjukan kepada sumber-sumber doktrin dan praktek Islam.[10]

Formula "Islam" dalam Konstitusi 1962 tidak dapat bertahan lama. Di bawah tekanan bertubi-tubi dari para ulama, pada 1963 akhirnya dikeluarkan Amandemen Pertama Konstitusi 1962 — berlaku efektif pada 1964 — yang mengem-

balikan rumusan tersebut menjadi "al-Quran dan Sunnah," sebagaimana ditafsirkan sekte-sekte Islam. Hal penting lainnya dalam amandemen ini adalah penamaan kembali Pakistan sebagai "Republik Islam."[11]

Banyak isu kontroversial syariat Islam yang mencuat di era Ayyub Khan disebabkan oleh perbedaan persepsi kelompok modernis dan tradisionalis-fundamentalis. Dalam benak para modernis, hukum Islam — agar bisa diterapkan — mesti dimodernisasi selaras dengan perkembangan dan kebutuhan zaman. Sementara kubu tradisionalis-fundamentalis menuntut bahwa *fiqh*, yang dihasilkan para *mujtahid* lewat deduksi dan derivasi dari al-Quran dan Sunnah Nabi, harus diberlakukan tanpa kecuali. Kontroversi sengit tentang *riba* dan bunga bank, pendayagunaan *zakat*, program keluarga berencana, dan lainnya yang terjadi pada masa Ayyub Khan, merupakan cerminan betapa sulitnya kaum Muslimin Pakistan mendefinisikan syariat Islam untuk konteks negeri mereka ketika itu.[12]

Dalam kasus program keluarga berencana, misalnya, kelompok modernis mendukung gagasan kontrol penduduk untuk negara Pakistan yang memiliki populasi dan angka kelahiran tinggi. Lembaga Riset Islam menerjemahkan fatwa Mahmud Syalthut, Syaikh al-Azhar, yang mendukung program tersebut. Tetapi, kelompok tradisionalis menegaskan bahwa Islam tidak mendukung gagasan kontrol penduduk. Penggunaan alat-alat kontrasepsi, menurut mereka, akan mengarah kepada indiskriminasi hubungan seksual. Bahkan, dalam sebuah konperensi ulama, dinyatakan bahwa kalau Firaun telah membunuh anak-anak lelaki Bani Israel, sementara orang-orang pagan Arab telah membunuh anak-anak wanitanya, maka Pemerintah Pakistan lebih buruk lagi: lewat program keluarga berencananya, ia telah membunuh baik anak lelaki maupun wanita.[13]

Dalam perdebatan yang seru ini, kaum modernis merasa sulit memutuskan kaitannya dengan masa lampau dalam menerima nilai-nilai modern, sementara kaum tradisionalis-

fundamentalis juga menemui kesulitan membebaskan diri secara total dari masa kini dan mencari perlindungan yang aman di masa lampau. Kaum modernis menuduh oposan mereka telah menyembah sejarah, bukan Tuhan, lantaran kecenderungan menghidupkan masa silam. Sebaliknya, kalangan tradisionalis-fundamentalis menuduh kubu modernis memiliki keyakinan buruk karena memandang definisi mekanis syariat Islam dalam terma-terma Barat modern adalah yang terbaik, dan menolak keberatan terhadap otoritas masa lampau yang tidak dapat diganggu-gugat. Kompromi-kompromi yang dicapai tentu saja tidak selaras dengan modernisasi yang dikehendaki kubu modernis ataupun *status quo* yang hendak dipertahankan kelompok tradisionalis-fundamentalis.

Gencarnya oposisi yang dilancarkan terhadap pemerintahan Ayyub Khan akhirnya memaksanya menyerahkan kekuasaan kepada Jendral Yahya Khan pada Maret 1969. Sebagaimana dengan rezim-rezim militer sebelumnya, Yahya Khan kembali memberlakukan keadaan darurat di Pakistan. Pada 1970 ia menerbitkan suatu dekrit yang mendefinisikan Pakistan sebagai republik demokratik federal dengan kepala negara seorang Muslim, perwakilan didasarkan pada populasi, bukan pada keseimbangan timur dan barat, serta Pakistan Barat dikembalikan lagi menjadi provinsi-provinsi sebelumnya. Pemilu dilakukan pada 1970, dimenangkan oleh Liga Awami Pakistan Timur, yang belakangan menyebabkan Pakistan Timur memisahkan diri dari Pakistan dan membentuk negara independen Bangladesh pada 1972.[14]

Pemenang pemilihan umum yang tersisa di Pakistan adalah Zulfikar Ali Bhutto, pemimpin Partai Rakyat Pakistan (PPP), yang dilantik sebagai Presiden Pakistan di akhir 1971, menyusul pengunduran diri Yahya Khan. Dua tahun setelah berkuasa, Bhutto mengundangkan Konstitusi 1973, yang dipandang sebagai konstitusi paling islami dalam sejarah Pakistan. Dalam konstitusi ini, selain penubuhan *Objectives Resolution*, presiden, perdana menteri dan beberapa pejabat

penting lainnya diwajibkan melakukan sumpah jabatan yang secara eksplisit menyatakan Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir.[15] Konstitusi juga mengamanatkan kewajiban mempelajari Islam di sekolah-sekolah, mempromosikan bahasa Arab, dan menerbitkan al-Quran yang "*error-free*." Negara, dalam konstitusi 1973, diamanatkan untuk mengelola zakat dan wakaf secara semestinya dan menghapus riba.[16]

Islamisasi yang dicanangkan Bhutto bersifat akomodatif terhadap kelompok tradisionalis-fundamentalis dan sampai kepada penciptaan citra dan simbol keagamaan Islam dalam berbagai pidato dan pernyataan publiknya.[17] Pada 1973, ia mengumumkan aturan tentang prosedur resmi pencetakan dan penerbitan al-Quran yang "*error-free*." Setahun kemudian, ia mengubah nama Palang Merah Pakistan menjadi Bulan Sabit Merah. Masih dalam tahun yang sama (1974), ia mengamandemen Konstitusi untuk menyatakan kaum Ahmadiyah sebagai minoritas non-Muslim, dalam rangka memenuhi keinginan para ulama dan Jama'at-i Islami.[18] Bhutto juga membuat kementerian agama federal yang terpisah untuk mengembangkan dan mensupervisi pendidikan agama Islam di sekolah-sekolah, melakukan riset-riset Islam, memberi advis kepada pemerintah dalam masalah-masalah agama, merumuskan kebijakan manajemen wakaf, dan lain-lain. Islamisasi lainnya yang dilakukan Bhutto adalah memasukkan bahasa Arab ke dalam kurikulum sekolah. Dalam rangka menyenangkan ulama dan Jama'at-i Islami, pada 1977 Bhutto mengeluarkan paket islamisasi lainnya, termasuk larangan konsumsi alkohol, judi, balapan kuda, dansa, dan kelab malam.

Sekalipun islamisasi Bhutto diperkenalkan secara sepotong-sepotong dan bersifat periferal terhadap inti kebijakan sosio-ekonomik, pengaruhnya terhadap perkembangan Islam selanjutnya di Pakistan sangat signifikan. Dengan proyek islamisasinya, Bhutto telah melicinkan jalan bagi munculnya ekspektasi partai-partai keagamaan dan menyiapkan landasan bagi upaya islamisasi pada masa kekuasaan Zia-ul Haq, yang

melakukan kudeta terhadapnya pada Juli 1977, setelah suatu krisis dan kekacauan politik.[19]

Berkuasa di masa kebangkitan dunia Islam, program islamisasi Presiden Zia – diperkenalkan mulai 1977 hingga 1988 melalui pengundangan serangkaian hukum dan dekrit – terlihat lebih substantif dibanding rezim-rezim sebelumnya.[20] Pemerintahan militer Zia, yang kembali memberlakukan Konstitusi 1973 pada 1985, mendefinisikan misinya: meletakkan fondasi sistem Islam di Pakistan. Bekerjasama dengan para ulama dan Jama'at-i Islami, ia mampu menciptakan struktur-struktur kelembagaan yang disponsori pemerintah untuk menerjemahkan norma-norma syariat Islam ke dalam kebijakan-kebijakan publik. Lembaga-lembaga federal, provinsi dan lokal serta komisi-komisi dibentuk untuk mengumpulkan dan mendistribusikan zakat dan *'usyr* (pajak hasil bumi). Pengadilan syariat federal dibentuk pada 26 Mei 1980, dengan yurisdiksi eksklusif menetapkan — berdasarkan petisi masyarakat atau pemerintah federal dan provinsi — apakah suatu hukum konsisten dengan ketentuan Islam. Suatu majelis penasehat Islam yang beranggotakan para ulama membantu pengadilan syariat federal dalam kapasitas tersebut.

Zia juga mengundangkan Hukum Pidana Islam (*hudud*) pada 1979 dengan hukuman-hukuman spesifiknya — seperti cambuk, rajam dan potong tangan — untuk konsumsi alkohol, pencurian, zina, dan tuduh zina (*qazaf*). Hukum Pembuktian (*Qanun-e-Syahadat*) diamandemen selaras dengan syariat pada 1984, yang merendahkan kesaksian wanita Muslim dan non-Muslim dalam proses peradilan. Selama kekuasaannya, Zia membalikkan arah pembaruan yang menguntungkan wanita selama 30 tahun sebelumnya.[21] Beberapa kebijakan juga diambil Zia untuk menghapuskan riba dalam sistem perbankan dan ekonomi. Di samping itu, buku-buku daras sekolah direvisi untuk mengakomodasikan Islam. Dalam rangka memajukan pendidikan tinggi Islam, Universitas Islam Internasional didirikan di Islamabad.

Pada 1988, Presiden Zia mengeluarkan suatu ordonansi

syariat yang komprehensif, yang mencakupkan sebagian besar paket islamisasinya, dan menubuhkan aturan-aturan yang mengarah kepada islamisasi di bidang ekonomi, kemasyarakatan, budaya, dan pendidikan. Belakangan, ordonansi ini dimasukkan dengan sejumlah modifikasi ke dalam Rancangan Undang-undang Syariat yang diajukan Perdana Menteri Nawaz Syarif pada April 1991. Rancangan itu mencakup islamisasi pendidikan, media massa, ekonomi, birokrasi, dan sistem hukum,[22] serta diundangkan pada tahun yang sama.

Sebagian besar kebijakan islamisasi yang diperkenalkan Zia – meninggal pada Agustus 1988 dalam suatu kecelakaan pesawat bersama sejumlah pejabat militer seniornya – tetap dipertahankan penguasa-penguasa Pakistan sesudahnya. Tetapi, implikasi penegakan syariat ini sangat tidak menyenangkan bagi kaum wanita. Kekerasan terhadap wanita di Pakistan berlangsung dalam seluruh aspek sosial.[23] Hampir-hampir tidak ada upaya penuntutan atas kejahatan penyerangan dan pemukulan terhadap wanita yang dilakukan anggota keluarga lelakinya. Bahkan, pembunuhan dan percobaan pembunuhan di dalam keluarga jarang dituntut.[24]

Islamisasi sistem peradilan di Pakistan semakin memperparah keadaan. Ketiadaan kriminalisasi atas kekerasan domestik, menyebabkan polisi dan hakim memandangnya sebagai masalah yang tidak dapat diadili dan hanya merupakan masalah keluarga, atau paling banter merupakan isu perdata, bukan pidana.[25] Jika kasus domestik diajukan ke pengadilan pidana, ia akan masuk kategori yang dicakup Ordonansi Qishash dan Diyat (1990). Karena itu, wanita yang mengalami kekerasan domestik ditekan oleh sanak keluarganya untuk tidak melakukan tuntutan.[26] Jadi, kejahatan terhadap perempuan ini lebih merupakan kejahatan terhadap individu, bukan terhadap negara.

Kasus yang mirip dengannya adalah perkosaan, yang tercakup ke dalam Ordonansi Hudud. Ordonansi ini secara formal melarang seluruh bentuk perzinaan, baik dilakukan dengan atau tanpa persetujuan pihak-pihak yang terlibat.

Dengan ketentuan semacam itu, seorang wanita yang melaporkan perkosaan atas dirinya tanpa bisa memenuhi ketentuan pembuktian – yakni empat saksi lelaki – dapat dikenakan tuntutan zina.[27] Zafran Bibi mengalami kasus semacam ini. Ketika suaminya dipenjara karena kasus pembunuhan, iparnya berulang kali memperkosanya yang mengakibatkan kehamilannya. Ia melaporkan kejahatan perkosaan itu, tetapi justru diajukan ke pengadilan atas tuduhan zina. Sementara pemerkosanya bebas dari tuduhan lantaran tidak cukup bukti. Zafran akhirnya dijatuhi hukuman rajam oleh pengadilan pada April 2002.[28] Sebelumnya, pada 1998, empat Muslim memperkosa seorang gadis kecil Kristen berusia 7 tahun, Nageena. Dalam kasus ini, para pemerkosa tidak mendapat hukuman, karena korban dan keluarganya diancam tentang "akibatnya" apabila mereka mencari keadilan. Bahkan Ghulam Masih, ayah Geena, dilaporkan oleh para pemerkosa anaknya atas tuduhan membunuh seorang wanita tua di desanya. Ghulam Masih akhirnya dihukum mati lantaran tuduhan tersebut.[29]

Kasus terakhir di atas memperlihatkan intoleransi dan diskriminasi syariat terhadap minoritas non-Muslim.[30] Jika seorang Muslim membunuh non-Muslim, pelakunya dapat memberi ganti rugi secara material kepada keluarga korban. Tetapi, jika seorang non-Muslim membunuh Muslim, pelakunya akan menghadapi hukuman penjara atau bahkan hukuman mati. Dalam kaitannya dengan hal ini, Pengadilan Syariat Federal menjamin bahwa seluruh tindakan legislatif dan putusan peradilan — termasuk yang dijatuhkan oleh Mahkamah Agung — selaras dengan Hukum Islam.

Minoritas non-Muslim Pakistan tidak hanya menghadapi diskriminasi dalam hukum dan peradilan, tetapi juga dalam sistem pemilihan. Mereka hanya dapat memilih kandidat yang tidak mewakili distrik atau konstituen — yakni mereka hanya dapat memilih kandidat yang mewakili seluruh populasi berbagai kelompok minoritas yang ada di Pakistan. Konsekuensinya, kandidat-kandidat minoritas tidak merepresen-

tasikan kepentingan spesifik kelompok minoritas. Jadi, secara umum, minoritas non-Muslim pada faktanya adalah warga negara kelas dua di Pakistan. Rezim Parvez Musyarraf yang berkuasa saat ini di Pakistan — setelah suatu kudeta tidak berdarah atas pemerintahan Nawaz Syarif pada Oktober 1999 — membiarkan intoleransi keagamaan tetap berlangsung untuk menjaga dukungan publik terhadapnya.

Taliban dan Penegakan Syariat di Afganistan

Pada Desember 1979, Uni Soviet menginvasi Afganistan[31] untuk mempertahankan pemerintahan komunis yang tidak stabil di sana. Sebagai bagian dari "perang dingin" terhadap komunisme, Amerika Serikat mengorganisasi perlawanan di Afganistan guna mengenyahkan Soviet. Jutaan dolar dikeluarkan untuk membiayai perlawanan gerilya kelompok-kelompok mujahidin, termasuk kelompok Usamah bin Ladin. Akhirnya, pada 1989, Soviet menarik diri dari Afganistan dan membiarkan negeri tersebut pecah berantakan dilanda perang saudara antara kelompok-kelompok mujahidin.[32]

Pada 1992, pejuang mujahidin pimpinan Ahmad Syah Massoud dan Rasyid Dostum menduduki Kabul serta menggulingkan Najibullah. Mereka menegaskan pembebasan Afganistan, dan membentuk negara Islam yang dikepalai oleh Dewan Jihad Islam dan Burhanuddin Rabbani. Tetapi, sejumlah kelompok di Afganistan tidak mendukung rezim ini dan mulai membombardir Kabul, yang merupakan *prelude* untuk konflik etnis di Afganistan.[33] Dalam konteks inilah Taliban muncul dan kemudian berkuasa sekitar enam tahun (1996-2001) di Afganistan.

Kelompok Taliban (berasal dari bahasa Arab *thalib*, "penuntut/pencari ilmu") dibentuk Mullah Muhammad Umar pada September 1994 di Qandahar, Afganistan Selatan, beranggotakan lulusan madrasah-madrasah Pakistan, terutama dari Deoban, yang terdapat di perbatasan Pakistan-Afganistan. Kebanyakan anggotanya berasal dari etnis

Pasytun. Taliban memperjuangkan revolusi Islam, dan mendeklarasi misinya mengembalikan perdamaian, melucuti persenjataan masyarakat, menerapkan syariat Islam, serta mempertahankan integritas dan karakter Islam Afganistan.[34] Milisi yang dibentuknya sebagian besar berasal dari para veteran perang yang berjuang menentang Rusia. Sementara brigade elit Taliban dilatih di kamp latihan Bin Ladin. Itulah sebabnya Taliban sangat tergantung dan loyal kepada Bin Ladin.

Pada November 1994, setelah tiga minggu bertempur, kelompok Taliban berhasil menduduki Qandahar, kota terbesar kedua di Afganistan. Konflik terbuka antara kelompok Taliban dan pemerintah Rabbani pun pecah, terlebih lagi setelah pemerintah menolak tuntutan Taliban atas islamisasi peraturan dan perundang-undangan, pengusiran para komunis serta pemberantasan KKN. Penolakan pemerintah tersebut telah membuat berbagai kelompok jihad bergabung dan memperkuat Taliban. Dalam tiga bulan setelah itu, Taliban telah menguasai 10 dari 31 provinsi di Afganistan,[35] dan pada 27 September 1996, berhasil menduduki ibukota Afganistan, Kabul.

Setelah mengontrol hampir seluruh wilayah Afganistan secara *de facto* dan membangun pemerintahan di negeri ini, hanya tiga negara yang mengakui keabsahan pemerintahan Taliban, yakni Saudi Arabia, Uni Emirat Arab dan Pakistan. Sehubungan dengan Pakistan, yang paling bersahabat dengan Taliban, dapat dikemukakan bahwa negara ini merupakan tutor serta partisipan aktif yang memungkinkan Taliban mencapai kekuasaannya. Secara geopolitis, Pakistan butuh mendominasi Afganistan untuk menyaingi negara tetangga yang merupakan musuh bebuyutannya, India, dan Taliban merupakan kendaraan untuk tujuan tersebut. Tetapi, dukungan ketiga negara ini dicabut menjelang kejatuhan Taliban pada penghujung 2001 — pada 6 Desember, Taliban menyerahkan pusat kekuatan terakhirnya di Qandahar. Pemerintahan Taliban ditumbangkan oleh Amerika Serikat dan pasukan koalisi Afganistan. Sebab kejatuhan Taliban ini dapat disimpulkan

dengan beberapa kata kunci: akibat peperangan, bencana alam, pengalaman politik yang cetek, dan pengembangan doktrin jihad yang terlalu berlebihan.

Sementara menguatnya pengaruh Taliban terletak pada dukungan yang diberikan kelompok-kelompok mujahidin yang kecewa terhadap pemerintahan Rabbani serta para lulusan madrasah. Aliansi etnik juga mengamankan keanggotaan Taliban. Kebanyakan anggotanya berasal dari etnis Pasytun, kelompok etnik mayoritas yang berkuasa sekitar dua setengah abad di Afganistan yang kehilangan kekuasaannya setelah pendudukan Soviet. Popularitas Taliban dan keunggulan militernya barangkali telah memberikan legitimasi tentatif kepadanya untuk berkuasa di Afganistan, dan pada Juni 1977, mereka telah mengontrol dua pertiga negeri tersebut.

Kemunculan Taliban sebagai penguasa Afganistan juga berada pada momen yang tepat dan menguntungkannya. Ketika itu, struktur kekuasaan komunis telah luluh berantakan, sementara para pemimpin perlawanan yang berkuasa setelah itu tercemar dengan KKN serta kehilangan kepercayaan masyarakat. Ulama Afganistan, misalnya Syaikh Hakkani dan Syaikh Younis Khalis, bahkan mengeluarkan fatwa bahwa memerangi Dostum — panglima di utara Afganistan yang merupakan sisa musuh Taliban — adalah *jihad* antara Muslim dan kafir ateis, serta membantu Taliban dengan jiwa dan harta adalah suatu kewajiban. Fatwa ini disokong oleh Usamah bin Ladin.[36] Demikian pula, kepemimpinan kesukuan tradisional di Afganistan telah musnah. Dengan menjanjikan keamanan dan kedamaian serta mengutuk para panglima perang yang korup, Taliban memperoleh dukungan yang luas dari populasi Afganistan yang lelah berperang dalam ketidakpastian.

Pada Oktober 1977, Taliban merubah nama negerinya menjadi Emirat Islam Afganistan, dengan Mullah Umar — yang sebelumnya diangkat menjadi Amir al-Mu'minin — sebagai kepala negara. Terdapat suatu dewan pemerintahan di Kabul (Majelis Syura Kabul) yang dipilih para ulama berdasarkan prestasi dan kebajikannya, dipimpinan Mullah

Mohammad Rabbani. Di samping itu, ada Majelis Syura Militer, yang dipimpin Mullah Umar.[37] Namun, otoritas terakhir untuk kekuasaan Taliban berada pada Majelis Syura Tertinggi Taliban yang berkedudukan di Qandahar, dan di tangan Mullah Umar sendiri. Keanggotaan majelis ini didominasi oleh teman dan kolega Mullah Umar, yang kebanyakan berasal dari Durrani Pasytun. Anggotanya terdiri dari 10 orang, tetapi pertemuannya juga dihadiri oleh pemimpin militer, pemuka suku, dan ulama.[38] Majelis syura inilah yang, pada 4 April 1996, mengumumkan jihad terhadap Burhanuddin Rabbani, penguasa Afganistan sebelum Taliban.[39]

Setelah berkuasa, Taliban mulai menjalankan penegakan syariat Islam yang ketat dan ekstrem. Salah satu departemen dibentuk — Departemen Amar Makruf Nahi Munkar, dipimpin Mullah Qalam al-Din — untuk upaya penegakan tersebut, termasuk pembentukan Polisi Keagamaan yang bertugas mengawasi penegakan syariat.[40] Polisi keagamaan Taliban merupakan organisasi paling ditakuti di dalam milisi. Mereka berpatroli di kota-kota besar Afganistan dengan cambuk dan senapan otomatis di tangan, serta menjalankan tugasnya dengan penuh semangat dan tak jarang secara brutal. Mereka merazia rumah-rumah untuk menemukan bukti keterlibatan seseorang dengan rezim sebelumnya, atau mencari bukti pelanggaran terhadap syariat Taliban.

Sementara kementerian yang menangani dan mengundangkan syariat adalah Kementerian Kehakiman, di bawah Menteri Mullah Nooruddin Turabi. Orang inilah yang bertanggungjawab mengelola syariat Islam versi Taliban. Suatu sistem peradilan dibangun di seluruh wilayah yang berada di bawah pemerintahan Taliban yang terdiri dari 95 persen orang Afgan, pada Desember 2000, untuk menegakkan syariat Taliban.

Berbeda dari kebanyakan negara Muslim modern yang memberlakukan syariat lewat proses legislasi, kebanyakan syariat Taliban hanya diumumkan lewat dekrit — dari Mullah Umar sendiri, atau melalui Mulllah Qalam al-Din (Kepala

Departemen Amar Makruf Nahi Munkar, Kepala Polisi Keagamaan) — yang disiarkan melalui Radio Syariat (sebelumnya bernama Radio Kabul). Dekrit-dekrit ini mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.[41] Bagi Taliban, orang yang mempertanyakan dekrit-dekrit tersebut berarti mempertanyakan Islam. Bahkan, sehubungan dengan ketiadaan konstitusi, Jaksa Agung Mullah Jalilullah Maulvizada menjelaskan bahwa konstitusi Afganistan adalah syariat Islam, dan dengan demikian konstitusi yang konvensional tidak diperlukan.[42]

Ketika mulai berkuasa, Taliban melarang seluruh kelompok oposisi, partai politik dan serikat-serikat dagang. Orang-orang yang berani mempertunjukkan ketidaksetujuan terhadap Taliban ditangkap, dipukul dan ditahan, termasuk beberapa staf lokal yang bekerja pada badan-badan yang memberikan bantuan kepada Afganistan dan organisasi-organisasi media. Universitas Kabul ditutup dan seluruh staf pengadilan diberhentikan, mulai dari hakim sampai petugas kebersihan. Penutupan sekolah-sekolah untuk kaum wanita dilakukan hingga sistem pendidikan berdasarkan prinsip-prinsip Islam yang sejati dibangun, yang bebas dari pengaruh-pengaruh kafir Barat.[43] Sementara anak sekolah kelas 1 hingga 6 diperintahkan mengenakan turban hitam dan kelas di atasnya mengenakan turban putih. Menurut Taliban, mengenakan turban adalah sunnah Nabi Muhammad yang semestinya diikuti oleh kaum Muslimin. Sejak 21 Maret 2001, anak sekolah yang tidak menaati aturan ini dikeluarkan dari kelasnya.[44]

Selama masa kekuasaan Taliban, lelaki Afgan diwajibkan memelihara janggut, dan yang melanggarnya ditangkap, dipukuli serta dipenjara hingga janggutnya tumbuh lebat. Di Faryab, 83 laki-laki dihukum karena memangkas janggutnya. Radio Syariat, yang melaporkan berita ini, tidak menyebutkan jenis hukumannya, tetapi untuk pelanggaran semacam itu biasanya dihukum hingga 2 minggu penjara.[45] Lelaki yang berambut panjang ditangkap dan dibawa ke kantor polisi keagamaan, di mana rambut mereka akan dicukur dan mereka harus membayar biayanya. Demikian pula, lelaki berambut

gondrong model Amerika dan Inggris ditangkap dan dibawa ke polisi keagamaan untuk dipotong rambutnya, dan ia juga harus membayar biayanya.[46]

Ketika dikumandangkan azan — lima kali sehari — kendaraan di jalan harus berhenti. Pengemudi dan penumpangnya mesti menuju masjid terdekat untuk melaksanakan shalat. Menjalankan shalat berjamaah di masjid adalah sunnah. Yang tidak melakukannya dipandang telah melakukan pelanggaran, dan akan dipenjara.[47] Dalam siarannya pada Mei 2001, Radio Syariat melaporkan polisi keagamaan telah menahan 21 orang lantaran tidak menunaikan shalat secara berjamaah.[48]

Para pezina dihukum rajam atau cambuk. Pada November 1996, Nurabi dan Turyalai dirajam di depan publik lantaran tuduhan berzina. Turyalai meninggal setelah dirajam selama sepuluh menit, tetapi tidak demikian dengan Nurabi. Wanita ini harus "dihabisi" dengan lemparan batu besar di kepalanya.[49] Pada Mei 2001, Fazl Rahman dan Nadia dicambuk 100 kali atas tuduhan berzina.[50] Eksekusi terhadap pezina, demikian pula dengan hukuman lainnya, dipandang Taliban sebagai peristiwa keagamaan, dan dilakukan di depan publik. Stadion olah raga Kabul, merupakan salah satu tempat eksekusi hukuman Taliban.

Kejahatan-kejahatan serius seperti pencurian atau fitnah dihukum dengan potong tangan atau hukum mati — Mohammed Afzal merupakan salah seorang yang menjalani hukum potong tangan di depan ribuan orang, lantaran tuduhan mencuri yang tidak diakuinya, pada 1977. Para pelaku homoseksual dihukum bakar hidup-hidup di bawah tumpukan batu, dan tembok dirubuhkan di atas tubuh mereka oleh sebuah tank, seperti dilakukan terhadap 3 orang yang dituduh melakukan sodomi di Qandahar.[51]

Seluruh hukum pidana Islam diberlakukan, demikian pula hukum dagangnya. Adalah hal yang ironis bahwa Taliban, yang pendapatan negaranya sebagian besar berasal dari perdagangan narkoba, memenjarakan serta menghukum

pecandu dan pedagang narkoba. Pemerintah Taliban, dalam kasus candu ini, memungut 10 persen zakat dari para petani candu.[52] Tetapi, inkonsistensi ini hanya terlihat di awal pemerintahan Taliban. Pada 2001, pemimpin teringgi Taliban, Mullah Mohammad Umar, melarang secara total opium.

Bunga bank dan praktek riba diharamkan secara resmi, seperti halnya ramal-meramal. Seluruh buku ramalan diperintah untuk dibakar dan para peramal dipenjara hingga bertobat.[53] Upaya mengkonversi masyarakat Muslim Afgan ke agama lain diganjar dengan hukuman mati, baik orang yang dituduh mengkonversikan atau yang dimurtadkan. Menjelang kejatuhannya, Taliban menangkap enam wanita pekerja asing sebuah badan bantuan internasional dengan tuduhan semacam ini.[54] Tetapi, pengadilan terhadap keenam pekerja tersebut akhirnya menjadikan Afganistan sebagai bulan-bulanan bom Amerika, yang diakhiri dengan kejatuhan Taliban.

Televisi, film, musik, internet, dan berbagai jenis hiburan — seperti menyanyi, berdansa dan bahkan olah raga tinju — dilarang, karena membawa pengaruh yang tidak islami. Polisi keagamaan memberi batas waktu hingga 30 Juli 1998 bagi masyarakat Afghanistan untuk memusnahkan televisi mereka. Di akhir bulan tersebut, yang merupakan batas waktu yang ditetapkan, polisi keagamaan menyerbu toko-toko di Kabul dan memusnahkan televisi serta video recorder. Pemerintah Taliban terlihat tidak menyadari potensi media penyiaran pada masa konflik. Belakangan, menjelang kejatuhannya, potensi televisi baru disadari Taliban sebagai media yang dapat digunakan untuk membangkitkan simpati dunia Islam dan memobilsasi perhatian dunia internasional terhadap korban-korban sipil di Afganistan selama Amerika Serikat menjalankan "perang terhadap terorisme."

Di kota Kabul, tidak ada bioskop atau tempat hiburan. Musik tidak dapat diputar di toko, hotel, kendaraan dan transportasi publik. Jika sebuah kaset musik ditemukan dalam sebuah toko, pemiliknya akan dipenjara dan tokonya ditutup.

Seseorang yang ditemukan mendengar musik dalam kendaraannya akan kehilangan baik kaset maupun kendaraannya, di samping akan dipenjara.[55] Pada Mei 2001, Radio Syariat melaporkan dibakarnya alat-alat musik di kota Taloqan, sedangkan pemiliknya dihukum untuk memberikan pelajaran kepada yang lain.[56]

Taliban tampaknya tidak menyukai burung dara dan burung peliharaan lainnya. Ketentuan yang dikeluarkan pada Desember 1996 berisi perintah untuk membunuh burung dara dan burung-burung peliharaan lainnya.[57] Bermain kartu adalah ilegal, seperti halnya dengan bermain layangan. Dan seluruh toko yang menjual layang-layang ditutup. Perayaan Naoruz (tahun baru orang Afgan) biasanya diramaikan dengan permainan layang-layang. Dengan aturan ini, langit Afganistan bersih dari warna-warni layangan.[58]

Larangan penyembahan berhala yang dikeluarkan pada Desember 1996 menetapkan: Lukisan/gambar yang ada di kendaraan, toko, hotel, ruangan dan tempat lainnya harus dimusnahkan.[59] Pada 1 Maret 2000, otoritas Taliban memerintahkan pemusnahan patung-patung di seluruh negeri itu, yang difatwakan sebagai berhala. Dua patung Budha bersejarah di kota Bamiyan, berasal dari abad ke-4 dan ke-5, dimusnahkan Taliban pada Maret 2001 dengan dinamit dan tembakan meriam tank, yang menimbulkan badai protes internasional.[60]

Syariat Islam yang ditegakkan Taliban merupakan mimpi terburuk bagi wanita di negeri itu. Wanita dilarang bersekolah dan bekerja di luar rumah, bahkan di rumah sakit. Mereka juga dilarang bepergian tanpa muhrim, dan yang kedapatan bepergian dengan orang lain akan dihukum mati. Kasus Jamilah merupakan salah satu ilustrasi untuk hukuman semacam ini. Ia dihukum rajam pada 28 Maret 1996, karena dipandang bersalah mencoba meninggalkan negerinya dengan lelaki yang bukan muhrim.

Wanita harus mengenakan *burqa* — pakaian panjang yang menutupi seluruh tubuh dari kepala hingga kaki, kecuali

mata. Para sopir transportasi publik tidak diperkenankan menaikkan wanita yang mengenakan *burqa* model Iran. Polisi keagamaan Taliban melakukan patroli di jalan-jalan untuk mencari wanita yang tidak mengenakan busana islami. Kaus kaki putih yang lazim dikenakan wanita Afgan pada masa sebelumnya, kini dilarang oleh Taliban karena secara seksual bersifat provokatif. Jika wanita berjalan terlalu cepat dan berbicara terlalu keras, mereka dapat dipukul. Jendela rumah-rumah dicat hitam untuk menghentikan orang mengintip kaum wanita di rumah. Wanita dilarang menarik perhatian lelaki, dan jika mereka ditemukan mengenakan pakaian ketat yang modis, mereka akan dikutuk syariat Islam dan dihukum. Hal yang sama juga berlaku bagi kaum lelakinya.

Wanita dinyatakan bertanggung jawab mengurus rumah tangganya, dan suami, saudara atau ayahnya harus mencukupi kebutuhan dasarnya. Kebiasaan para wanita Afgan mencuci pakaian di tepi sungai dilarang oleh Taliban. Yang melanggar akan dibawa ke rumahnya dan suaminya dihukum. Pasien wanita diharuskan pergi ke dokter wanita. Jika wanita harus diperiksa dokter lelaki, muhrim wanita itu harus menemaninya selama pemeriksaan dan baik pasien atau dokternya harus dipisahkan tabir. Dokter lelaki tidak diperkenankan menyentuh atau melihat bagian tubuh pasien wanitanya, kecuali bagian-bagian yang sakit. Dokter lelaki juga tidak diperkenankan memasuki ruangan pasien wanita, kecuali keadaan mengharuskannya. Dokter wanita dan lelaki tidak diperkenankan duduk bersama atau bercakap-cakap. Jika muncul kebutuhan untuk berdiskusi, keduanya harus dipisahkan tabir.[61]

Ketentuan-ketentuan yang merendahkan dan membatasi wanita itu dipandang penting oleh Taliban untuk mencegah kejatuhan negerinya ke dalam jurang kejahatan dan pelanggaran, seperti yang terjadi di negeri-negeri Barat dengan emansipasi wanitanya. Tetapi, ketentuan-ketentuan itu pada faktanya telah menyengsarakan kaum wanita. Di Kabul sendiri, hampir 40.000 janda perang jatuh di bawah garis

kemiskinan, karena tidak dapat bekerja untuk menghidupi dirinya. Demikian pula, kaum lelaki Afgan di luar organisasi Taliban merasakan hidup di dalam neraka.

Itulah sebabnya, ketika rezim Taliban jatuh, orang-orang Afgan merayakannya dengan memotong janggut, mendengar musik dan menikmati hiburan, serta lainnya, yang selama pemerintahan Taliban dapat dikenakan hukuman berdasarkan syariat para mullah. Dengan demikian, formalisasi syariat Islam versi Taliban yang dilakukan secara otoriter itu telah gagal. Dan kegagalan ini berakibat sangat buruk lantaran telah menghasilkan stigma dan citra buruk bagi Islam dan pemeluknya.

Penerapan Syariat Islam di Malaysia

Negara Malaysia pernah berada di bawah kekuasaan Portugis dan Belanda sebelum menjadi wilayah jajahan Inggris sejak akhir abad ke-18. Traktat Inggris-Belanda yang ditandatangani pada 1824 di London meresmikan kekuasaan Inggris di wilayah yang sekarang dikenal sebagai Malaysia dan Singapura. Kedua negara ini adalah penerus wilayah-wilayah yang pada masa kolonial disebut *Straits Settlements* (Penang, Singapura, dan Malaka), *Federated Malay States* (Selangor, Perak, Pahang, Negeri Sembilan) dan *Unfederated Malay States* (Perlis, Kedah, Kelantan, Terengganu, dan Johor). Sabah dan Sarawak, yang dulu disebut Borneo Inggris, kemudian bergabung dengan Malaysia.

Federasi Malaysia merdeka dari jajahan Inggris pada 31 Agustus 1957. Sekarang, populasinya berjumlah 23 juta jiwa. Penganut agama Islam sekitar 60 persen dari keseluruhan populasi dan sebagian besarnya mengikuti mazhab Syafii dengan sedikit penganut mazhab Hanafi. Agama-agama lain yang ada di Malaysia adalah Buddhisme yang dianut 19 persen penduduk (khususnya Cina dan India), Kristen (9 persen) dan Hinduisme (6 persen). Di Sabah dan Sarawak ada banyak penganut agama asli. Di dalam Konstitusi Malaysia disebut-

kan dalam Bagian I pasal 3 bahwa "Islam adalah agama Federasi," tetapi agama-agama lain diterima dan diperkenankan. Konstitusi juga menetapkan bahwa Kepala negara bagian dan Yang di-Pertuan Agong adalah kepala agama Islam. pasal 11 Konstitusi Malaysia menerima prinsip kebebasan beragama, dan pasal 8 kesetaraan warganegara di mata hukum. Pengakuan Islam sebagai agama resmi negara tidak berarti Malaysia bukan negara sekuler. Seperti dikatakan Tunku Abdul Rahman, Perdana Menteri Pertama, Malaysia bukanlah negara Islam, hanya negara yang menjadikan Islam sebagai agama resmi.[62]

Bagi penduduk Muslim Malaysia, kaitan antara identitas Islam dan Melayu sangat erat, seperti tampak dalam ungkapan "Melayu ialah Islam dan Islam ialah Melayu." Dalam sejarah Islam di Malaysia, identitas Islam lebih banyak diarahkan kepada penerapan nilai-nilai Islam, bukan penerapan syariat Islam, khususnya yang menyangkut pidana Islam. Selaras dengan ini, sejak dasawarsa 1980-an, pemerintah Malaysia mulai memperkenalkan lembaga-lembaga Islam seperti Bank Islam, Takaful, Universitas Islam Antarbangsa, Yayasan Pembangunan Ekonomi Islam, dan lain-lain yang dianggap sebagai bagian dari program penerapan nilai-nilai Islam. Aspek lain dari penerapan nilai-nilai Islam adalah pembangunan dan penyediaan mushala atau surau di tempat-tempat umum seperti di sekolah, taman, dan tempat-tempat bisnis.

Kekuatan politik utama di Malaysia, yaitu UMNO, menjadikan Islam sebagai bagian penting perjuangan politiknya. Sebegitu jauh, pendekatan UMNO dalam menerapkan nilai-nilai Islam mendapat dukungan yang luas dari masyarakat pemilih. Gerakan Islam terbesar di Malaysia, ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia), masih mendukung UMNO dan usaha-usaha pemerintah meningkatkan penerapan nilai-nilai Islam dalam masyarakat. Akan tetapi, di Malaysia ada kekuatan politik lain yang cenderung memberikan warna yang berbeda terhadap identitas Islam. Kekuatan politik tersebut adalah Partai Islam Se-Malaysia atau PAS. Lebih dari UMNO, PAS

menjadikan Islam sebagai landasan perjuangannya. Partai ini ingin menjadikan Islam yang mereka pahami sebagai sistem cara hidup sempurna, yang mencakup aturan-aturan pidana Islam, sebagai konstitusi dan hukum yang berlaku di Malaysia.

Pengaruh dari gerakan-gerakan Islam yang ada di Timur Tengah, terutama Ikhwanul Muslimin dengan pemikir-pemikirnya, cukup besar terhadap gerakan Islam di Malaysia, termasuk atau terutama PAS. Perkembangan gerakan politik dunia Islam akhir dekade 1980-an dan awal 1990-an turut pula mempengaruhi perkembangan politik Islam di Malaysia. Di antaranya adalah politik Islam di Aljazair, Turki, Bosnia-Herzegovina, dan tentu saja Palestina.

Penampilan PAS sendiri dalam pemilihan umum pada mulanya tidak signifikan. Pada pemilihan umum 1986, misalnya, partai ini hanya mendapatkan satu kursi parlemen. Akan tetapi, retorika keagamaan PAS terus berkumandang, khususnya melalui berbagai kegiatan dakwah yang berbasis surau — karena masjid berada di bawah kontrol pemerintah UMNO. Demikianlah PAS tampil sebagai representasi gerakan Islam alternatif terhadap Barisan Nasional yang dipimpin UMNO.

Pada dasawarsa 1990-an PAS berkembang menjadi kekuatan oposisi terpenting terhadap kekuasaan UMNO di bawah pimpinan Perdana Menteri Datuk Seri Dr. Mahathir Mohamad dan isu syariat Islam menjadi senjata utama yang digunakan pihak-pihak yang bertikai. Pada 1993, setelah krisis konstitusional Malaysia yang berlangsung sejak 1991, PAS yang menguasai Kelantan memperkanalkan *hudud* atau hukum kriminal syariat. Rancangan ini disepakati seluruh anggota parlemen Kelantan yang berjumlah 36 orang, termasuk dua orang yang berasal dari Barisan Nasional/UMNO.[63]

Pada 1997-1998, ketika Malaysia dilanda krisis moneter dan kemelut politik di seputar konflik Perdana Menteri Datuk Seri Dr. Mahathir Mohamad dan wakilnya Datuk Sri Anwar Ibrahim, perbincangan mengenai hukum kriminal syariat memanas kembali. Pada saat yang sama, hubungan antara

UMNO dan aneka kelompok Islam memburuk, antara lain karena pemberangusan kelompok Al-Arqam dan penindasan terhadap puluhan kelompok-kelompok Islam yang menurut pemerintah "menyimpang."[64] Dalam konteks ini, banyak kalangan ulama yang selama ini mendukung UMNO mulai menyuarakan kritik terhadap pemerintah sehubungan dengan kebijakan-kebijakan yang dinilai bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam konteks inilah, PAS semakin luas pengaruhnya. Dalam pemilihan umum 1999, PAS berhasil mendapatkan 27 kursi dari 193 kursi parlemen yang diperebutkan, dengan total perolehan suara pada tingkat nasional yang lebih besar lagi, yaitu 47,1 persen, sementara UMNO merosot ke 52,9 persen. Dukungan yang meluas terhadap PAS mengisyaratkan terjadinya perubahan mendasar dalam politik Malaysia, yaitu meningkatnya dukungan terhadap gerakan Islam yang diwakili PAS dan menurunnya dukungan terhadap pendekatan Islam UMNO.

Dalam pandangan PAS, Malaysia seharusnya menjadi negara Islam dalam arti negara yang menjadikan "hukum Allah" sebagai hukum yang berdaulat. Itu berarti syariat Islam menjadi konstitusi dan hukum negara. Berbeda dari konstitusi Malaysia yang hanya menyebut Islam sebagai agama resmi negara, PAS menginginkan penerapan syariat Islam secara *syumul* atau menyeluruh, mencakup segala aspek: akidah, syariat, akhlak, dan nizam (system, organisasi) yang menyentuh kerohanian dan kebendaan, kepentingan individu dan kolektif, yang satu sama lainnya saling berhubungan. Selaras dengan ini, PAS menentang penerimaan Isalm secara serpihan. Berbeda dari kalangan pendukung syariat Islam yang ingin menerapkannya secara seketika seperti di Mesir, PAS dapat menerima penerapan syariat secara bertahap atau bertingkat (*tadarruj*), asalkan bertolak dari penerimaan syariat Islam secara menyeluruh sebagai dasar dan hukum negara.[65]

Sebenarnya, seperti kebanyakan negeri Muslim lainnya, syariat Islam menjadi salah satu sumber hukum Malaysia khususnya di bidang hukum kekeluargaan. Dengan demikian,

hukum Islam, selain hukum adat, menjadi bagian dari sistem hukum Malaysia yang pada dasarnya merujuk kepada *common law* Inggris, penjajah Malaysia. Pada 1880, ordonansi perkawinan Islam, yang pada pokoknya adalah hukum acara, diterapkan di Penang, Singapura, dan Malaka. Pada 1908, ordonansi ini diubah sehingga mewajibkan pencatatan perkawinan dan perceraian yang ditopang dengan sanksi denda dan penjara. Kemudian, pada 1885 dikeluarkan aturan mengenai pencatatan nikah dan talak Islam untuk Perak dan Selangor. Kodifikasi hukum adat dan Islam yang pertama dilakukan pada 1915 dengan pengundangan Undang-undang Pengadilan Melayu di Serawak.

Pada 1948, negara-negara bagian diberikan yurisdiksi untuk penerapan dan pembuatan hukum kekeluargaan Islam. Dari tahun 1952 sampai 1978 undang-undang baru ditetapkan di sebelas negara bagian yang mayoritas penduduknya beragaman Islam. Hukum Kekeluargaan Islam ditetapkan di Kelantan, Negeri Sembilan, dan Malaka pada 1983; di Selangor, Kedah, Perak, dan Wilayah-wilayah Persekutuan pada 1984; serta di Penang, Pahang, dan Terengganu pada 1985. Selaras dengan ini, juga dibentuk mahkamah syariat yang terdiri dari pengadilan agama, pengadilan tinggi agama, dan mahkamah kasasi syariat yang yurisdiksi masing-masing diatur dalam undang-undang negara bagian.[66]

Jadi, politik penerapan syariat Islam di Malaysia yang merebak pada 1990-an terfokus pada bidang hukum pidana Islam seperti *hudud* dan *qishash*. Kelompok yang menginginkan penerapan syariat Islam ingin memperluas penerapannya sehingga mencakup hukum pidana, dan kalangan yang mengeritik dan menentang penerapan hukum Islam juga banyak menjadikan hukum pidana syariat sebagai sasaran kritik. Di bidang penerapan syariat Islam, pertarungan politik yang sesungguhnya berlangsung di tingkat negara-negara bagian. Di bidang ini, ada dua negara bagian yang paling menonjol, yaitu Kelantan dan Terengganu, dua negara bagian bertetangga yang dikuasai PAS. Di negara bagian Kelantan, kejahatan

hudud dan *qishash* dimasukkan ke dalam *Syariat Criminal Code Enactment* 1993 yang ditetapkan pada 25 November 1993. Di negara bagian Terengganu, kejahatan *hudud* dan *qishash* diatur dalam *Syariat Criminal Offences*, yang ditetapkan pada 8 Juli 2002. Kejahatan *qishash* mencakup pembunuhan dan luka fisik, yang diganjar dengan hukuman yang setimpal dengan kejahatannya. Sehubungan dengan *hudud*, di kedua negara bagian ini, ada enam jenis kejahatan yang ditetapkan:

1. Pencurian (*sariqah*). Hukumannya adalah potong tangan kanan pelaku untuk yang pertama kali, dan amputasi kaki kiri untuk yang kedua. Untuk tindakan pencurian ketiga dan selanjutnya adalah penjara melalui putusan pengadilan. Tetapi, hukuman ini tidak dikenakan kepada pelaku apabila, misalnya, nilai benda yang dicuri kurang dari jumlah atau harga yang telah ditentukan, bila pemilik benda yang dicuri tidak melakukan hal-hal yang seharusnya dilakukan untuk melindungi harta bendanya, bila benda yang dicuri tersedia dengan bebas dan gratis, atau bila benda yang dicuri tidak berharga dilihat dari syariat Islam (misalnya minuman keras atau alat hiburan).
2. Perampokan (*hirabah*). Hukuman bagi perampokan bersenjata adalah hukum mati yang disusul dengan penyaliban, yaitu bila korbannya mati terbunuh dan hartanya atau harta orang lain diambil; atau mati jika korban terbunuh tetapi tidak ada harta yang diambil; atau amputasi tangan kanan dan kaki kiri jika korban tidak terbunuh atau luka.
3. Zina atau hubungan seksual yang diharamkan. Jika zina dilakukan orang yang belum menikah, hukumannya adalah cambuk seratus kali dan penjara satu tahun; bila zina dilakukan oleh orang yang sudah menikah, hukumannya adalah rajam (dilempari dengan batu) sampai mati.
4. *Qazaf* atau tuduhan zina yang tidak dibuktikan. Setiap orang yang menuduh orang lain melakukan perbuatan zina dan tidak dapat membuktikannya dengan menghadirkan empat saksi pria Muslim dewasa akan dihukum dengan hukuman cambuk sebanyak 80 kali. Juga ditetapkan bahwa seseorang

yang mengadu telah diperkosa, tetapi perkosaan itu tidak dapat dibuktikan dengan cara yang sama, dianggap telah melakukan *qazaf*. Sehubungan dengan pasangan yang telah menikah, perbuatan zina dapat dibuktikan dengan topangan sumpah.

5. *Syurb* atau meminum minuman keras dan yang memabukkan. Hukumannya adalah cambuk 40 kali untuk perbuatan pertama, dan 80 kali ditambah penjara bagi pelaku berulangkali.
6. *Irtidad* atau *riddah* (keluar dari agama Islam). Hukumannya adalah hukuman mati dan penyitaan harta bendanya.

Dilihat dari sudut pembuktian, pidana *hudud* — selain zina — dibuktikan dengan kesaksian dua pria Muslim dewasa yang waras dan belum melakukan dosa besar atau terus-terusan melakukan dosa kecil. Pembuktian zina dilakukan dengan kesaksian empat saksi pria Muslim waras. Zina juga dapat dibuktikan dengan kehamilan atau kelahiran anak dari seorang perempuan yang terbukti belum menikah. Akan tetapi, jika tidak ada bukti-bukti memadai dilihat dari syarat-syarat pembuktian *hudud*, maka pelaku kejahatan tetap dapat dihukum oleh pengadilan, yaitu dengan hukuman non-*hudud* yang dikenal dengan hukuman *ta'zir* yang bentuk hukumannya diserahkan kepada kewenangan hakim.[67]

Kelompok-kelompok perempuan dengan keras mengecam undang-undang *hudud* Kelantan dan Terengganu.[68] Di Terengganu, protes kaum perempuan terhadap ketentuan *hudud* yang dinilai diskriminatif terhadap perempuan juga telah menyebabkan amandemen terhadap undang-undang tersebut. Amandemen khususnya menyangkut *hudud* zina dan *qazaf*. Berdasarkan amandemen, maka perempuan yang mengaku diperkosa dan ada bukti bahwa perkosaan telah terjadi tetapi tidak memadai bagi hukuman *hudud*, maka laki-laki pemerkosa akan dihukum dengan hukuman *ta'zir* dan perempuan yang diperkosa tidak akan dikenai tuduhan *qazaf*. Sehubungan dengan zina, amandemen memasukkan beberapa keadaan yang menyebabkan hukuman *hudud* tidak dapat di-

terapkan. Misalnya, perempuan tidak akan mendapatkan hukuman zina bila ia diperkosa secara paksa, diguna-gunai dengan ilmu hitam, atau dibuat tak sadarkan diri dengan obat-obatan terlarang.[69]

Peraturan *hudud* yang diundangkan di negara bagian Kelantan sejak 1993 sebegitu jauh belum dapat diterapkan karena pemerintah Federal tidak mengizinkannya dengan alasan ketentuan tersebut bertentangan dengan konstitusi Federasi Malaysia dan bahwa pemerintah federal memiliki yurisdiksi atas hukum pidana. Polisi Terengganu juga enggan menerapkan *hudud* karena menganggap itu bukan yurisdiksi mereka. Kepala Polisi Terengganu mengatakan bahwa ia telah mengeluarkan perintah kepada para kepala polisi distrik supaya tidak menegakkan hukum *hudud* dengan alasan aparat kepolisian hanya menerapkan hukum federal seperti hukum pidana, hukum acara pidana, dan hukum pembuktian yang dikeluarkan pemerintah federal.[70]

Pemerintah Perdana Menteri Mahathir Mohamad menolak keinginan dari Terengganu. Ia mengatakan bahwa keinginan PAS di Terengganu untuk menerapkan syariat Islam tidaklah didasarkan atas ajaran Islam yang benar dan bahwa Menteri Besar Terengganu, Datuk Seri Abdul Hadi Awang, telah berdosa dan akan masuk neraka di Hari Kemudian karena menyetujui undang-undang yang tidak *fair*. Tak lupa ia katakan bahwa kalangan UMNO-lah yang islami, dan PAS tidak islami. "Tuhan mereka adalah preman dan itulah sebabnya mereka sesat."[71] Pada saat yang sama, pemerintah Federal Malaysia berusaha keras menekankan cir-ciri Islam Malaysia dan bahwa Malaysia adalah negara Islam. Sebagai contoh, pada 29 September 2001 Perdana Menteri Mahathir menyatakan bahwa Malaysia sudah dapat disebut negara Islam karena sistem hukum dan pemerintahan negeri itu sudah mengandung ajaran-ajaran agama Islam. Dalam sebuah diskusi mengenai negara Islam (*Muzakarah Daulah Islamiyah*) yang diadakan 3 Agustus 2001, puluhan ulama dan intelektual Muslim Malaysia yang pro-pemerintah mengatakan Malaysia sudah

memenuhi syarat sebagai negara Islam seperti halnya kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah.[72] Dengan demikian, seperti dikatakan Farish Ahmad Noor, usaha menerapkan hukum kriminal Islam di Kelantan dan Terengganu telah memicu kompetisi pemerintah dan oposisi di Malaysia di bidang "islamisasi" – dengan definisi masing-masing.[73]

Catatan:

1 Lihat "Pakistan," *EI CD-Rom Edition.*

2 Sebagaimana dikemukakan Perdana Menteri Pakistan Liyaqat Ali Khan dalam "Objectives Resolution," yang direproduksi dalam D.E. Smith (ed.), *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, (New York: The Free Press, 1971), hal. 32. Lihat Tulisan-tulisan Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hal. 159; "Presidential Address, Deliverd at the Annual Session of All-India Muslim Conference at Lahore on the 21st March, 1932," *Thoughts and Reflection of Iqbal*, ed, S.A. Vahid, (Lahore: SH Muhammad Ashraf, 1973), hal. 167 ff.; "Economic Blue-Print of the New Muslim State," *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, eds. Aziz Ahmad & G.E. von Grunebaum, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), hal. 151; tulisan Muhammad Ali Jinnah, "The Theory of the Two Nation in the Subcontinent," *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, ed. D.E. Smith, hal. 177-178; lihat juga Manzooruddin Ahmed, "Iqbal and Jinnah on the 'Two-Nation' Theory," *Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vision and the Reality*, ed. C.M. Naim, *et.al.*, (Lahore: Vanguard Books, 1984), hal. 58 ff., Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, London: Oxford Univ. Press, 1967), hal. 165 ff.; dll.

3 Iqbal, "Presidential Adress," *ibid.*, hal. 173.

4 Lihat Fazlur Rahman. "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan," *Studia Islamica*, vol. 32, (1970), hal. 280 ff.; Manzooruddin Ahmed, "Sovereignty of God: A Study in the Conflict of Traditionalism and Modernism," *Islamic Studies*, vol. 4, no. 2, (1965), hal. 206. Gagasan kelompok tradisionalis-fundamentalis tercermin jelas dalam laporan M. Munir & M.R. Kayani, *Report of the Court of Inquiry*, (Lahore: Government Printing, 1954), hal. 201 ff.

5 Dalam amandemen ke-8 Konstitusi 1973, yang disahkan pada 1985, *Objectives Resolution* dinyatakan sebagai bagian operatif konstitusi tersebut.

6 L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, (Berkeley: Berkeley Univ. Press, 1963), hal. 149.

7 "Objectives Resolution," hal. 32.

8 Lihat Reproduksi parsial konstitusi ini dalam Smith, *Religion*, hal. 40-41.

9 S.M.M. Qureshi, "Religion and Party Politics in Pakistan." *Contribution to Asian Studies*, vol. 2 (1971), hal. 49.

10 Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1989), hal. 75 f.

11 Lihat reproduksi bagian-bagian penting Amandemen Pertama ini dalam Aziz Ahmad & Grunebaum, *Muslim Self-Statement*, hal. 218-220.

12 Lihat Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, hal. 89 ff.

13 *Ibid.*, hal. 91 f.

14 "Pakistan," *EI CD-Rom Edition.*

15 Pernyataan ini jelas dimaksudkan untuk tidak memberikan kesempatan kepada kelompok minoritas non-Musim – terutama pengikut Ahmadiyah yang meyakini Mirza Ghulam

Ahmad sebagai nabi – untuk menduduki jabatan-jabatan penting.

[16] Mumtaz Ahmad, "Pakistan," *The Oxford Encyclopedia*, vol. 3, hal. 291.

[17] Mengenai berbagai program Islamisasi Bhutto, lihat *ibid.*, hal. 292.

[18] Pada 1984, Presiden Zia mengeluarkan ordonansi yang melarang pengikut Ahmadiyah menyebut diri mereka Muslim atau mengaku agamanya Islam, menggunakan istilah-istilah Islam, menyerukan azan, menyebut tempat ibadah mereka sebagai masjid, dan mendakwahkan kepercayaannya -- semua larangan ini diberi sanksi pidana. Lihat Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, hal. 137. Tokoh-tokoh Ahmadiyah mengajukan petisi kepada Mahkamah Syariat Federal untuk meninjau ulang ordonansi tersebut, tetapi mahkamah memutuskan menolak petisi ini.

[19] Bhutto kemudian digantung pada April 1979 atas tuduhan percobaan pembunuhan, setelah Mahkamah Agung memeriksa kasusnya dan memberikan keputusan bersalah atas dirinya.

[20] Mengenai berbagai kebijakan islamisasi Zia, lihat Mumtaz ahmad, "Pakistan," hal. 292 f., "Pakistan," *EI CD-Rom Edition;* dll.

[21] Lihat Shahnaz Rouse, "The Outsider(s) Within: Sovereignity and Citizenship in Pakistan," *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, eds. P. Jeffrey & A. Basu, (New York: Routledge, 1998).

[22] Mumtaz Ahmad, "Pakistan," hal. 293.

[23] HRCP, *State of Human Rights in 1997*, (Lahore: HRCP, 1998), hal. 130.

[24] Amnesty International, *Pakistan:Women's Human Rights Remain Letter*. (London: Amnesty International, 1997).

[25] Yasmine Hassan, *The Haven Becomes Hell*, (Lahore: Shirkat Gah, 1995), hal. 57, 60.

[26] Human Rights Watch, *Crime or Custom? Violence against Women in Pakistan*, (New York: HRW, 1999), hal. 41 f.

[27] La Shawn R. Jefferson, "The War on Women," *The Wall Street Journal*, August 22. 2002.

[28] Seth Mydans, "In Pakistan, Rape Victims are the 'Criminals'," *The New York Times*, May 17, 2002.

[29] Human Rights Features, "The Religious Intolerance in Pakistan," .

[30] Tentang diskriminasi atas minoritas non-Muslim, lihat *Ibid.*

[31] Untuk sejarah singkat Afgaristan, lihat M. Nazif Shahrani, "Afghanistan," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Wor.*, vol. 1, hal. 27 ff.; "Afghanistan," *EI CD-Rom Edition;* Louis Dupree, *Afghanistan*, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1980); George Arney, *Afghanistan*, (London: Mandarin, 1990); dll.

[32] Lihat Jonathan Goodhand, "Peace-Making in the New World Disorder: A Study of the Afghan Conflict and Attempts to Resolve it," *Peace Building and Complex Political Emergencies Working Paper Series*, paper no. 7 (June, 2001), hal. 9 ff

[33] *Ibid.*, hal. 13 ff.

[34] Ahmed Rashid, *Taliban: The Story of Afghan Warlords*, (London: Pan Books, 2001), hal. 22. Karya Rashid ini mencakup sejarah Taliban hingga 2000.

[34] *Ibid.*, hal. 27-30.

[36] "The Islamic Taliban Movement and the Dangers of Regional Assimilation," . Diakses pada 19 Januari 2003.

[37] Rashid, *Afghanistan*, hal. 221, untuk nama-nama anggota kedua majelis ini.

[38] Rashid, *Afghanistan*, hal. 98, dan hal. 220 untuk nama-nama anggota majelis ini.

[39] AFP, "Ullema Declare Jihad against Rabbani," *The Nation*, April 4, 1996.

[40] Lihat Rashid, *Afganistan*, hal. 105.

[41] Salah satu dekrit syariat Taliban yang paling terkenal adalah "Enam Belas Regulasi," yang diumumkan Mullah Qalam al-Din (Kepala Departemen Amar Makruf Nahi Munkar/Polisi

Keagamaan) lewat Radio Syariat di Kabul pada Desember 1996. Dekrit ini berisi peraturan: (1) Larang fitnah dan wanita tanpa hijab; (2) larangan mendengar musik; (3) larangan mencukur dan menggunting janggut; (4) Larangan memelihara burung dara dan bermain dengan burung; (5) larangan bermain layang-layang dan penutupan toko layang-layang; (6) larangan berhala, lukisan dan potret; (7) larangan berjudi; (8) larangan menggunakan dan memperdagangkan candu; (9) larangan model rambut gondrong Amerika dan Inggris; (10) larangan bunga bank dan praktek riba; (11) larangan bagi wanita mencuci pakaian di tepi sungai di kota; (12) Larangan memutar musik dan berdansa dalam pesta perkawinan; (13) larangan bermain drum musik; (14) larangan bagi penjahit pria menjahitkan baju wanita dan mengukur badan wanita untuk pakaian yang akan dijahit; (15) Larangan ramal-meramal; dan (16) larangan meninggalkan shalat dan perintah shalat berjamaah. Lihat lebih jauh, Rashid, *Afghan*, hal. 218-219, untuk teks dekrit ini.

[42] Rashid, *Afghanistan*, hal. 107. Beberapa ilustrasi dekrit syariat Taliban, lihat *ibid.*, apendiks 1, hal. 217-219.

[43] "Lives Still Restricted, Afghan Women see Hope," *The Christian Science Monitor*, December 30, 1999.

[44] "Afghan Taliban orders Students to wear Turbans," *Reuters*, March 28, 2001. *AP*, March 29, 2001.

[45] *AFP*, May 12, 2001.

[46] Khalid Hasan, "The Taliban's World," *Dawn*, March 19, 2001.

[47] Lihat Rashid, *Afghanistan*, hal. 219.

[48] *AFP*, May 12, 2001.

[49] John F. Burns, "Taliban Rulers Decree Death by Stoning to Adulterers," *The Denver Post*, November 3, 1996.

[50] "Taliban Stage Lashing of Unwed Couple Accused of Having Sex," *AFP*, May 22, 2001.

[51] Sayed Salahuddin, "Taliban flog woman, cutt of two men's hands," . diakses 17 Januari 2003.

[52] Lihat Rashid, *Afghanistan*, hal. 117 ff.

[53] Hasan, "Taliban's World."

[54] Kate Clark, "Aid Workers Arrested by Taliban Face Death," *The Independent*, August 5, 2001.

[55] Hasan. "Taliban's World."

[56] "Afghan Taliban burn Musical Instruments," *AFP*, May 12, 2001.

[57] Lihat Rashid, *Afghanistan*, hal. 219.

[58] Hasan, "Taliban's World."

[59] Lihat Rashid, *Afghanistan*, hal. 219.

[60] *Ibid*, hal. ix f.

[61] Hasan, "Taliban's World."

[62] Dikutip dalam Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "An Islamicist's View of an Isllamic State and its Relevance to a Multi-racial Society," dalam *Islam in Southeast Asia: Analysing Recent Developments* (Singapura: ISEAS, 2002).

[63] Farish A. Noor, "PAS Post-Fadzil Noor: Future Directions and Prospects" (Singapura: ISEAS, August 2002); lihat juga "Memorandum on the Syariah Criminal Code (II) 1993 State of Kelantan" yang dikeluarkan Sisters of Islam dan tersedia di http://www.Muslimtents.com/-sisterinislam/resources/msyariahcodekelantan.htm. Diakses 17 Januari 2003.

[64] Lihat laporan Amnesty International tentang Malaysia di http://www.amnesty.org/ailib/aireport/ar98/asa28.htm.

[65] Tersedia di http://www.parti-pas.org/kelantan/141001_be1.htm. Diakses pada 14 Januari 2003.

[66] Lihat http://www.law.emory.edu/IFL/legal/malaysia.htm

[67] Lihat "Q & A on the Hudud and Qisas Enactment (from Aliran)" tersedia di http://www.ha-

kam.org/articleQ&AHudud.htm.

[68] Tentang protes gerakan perempuan terhadap *hudud*, lihat Zainah Anwar, "What Islam, Whose Islam? Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights," dalam Robert W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), hal. 227-252.

[69] *The Straits Times* (Singapura), 9 July 2002

[70] *The Straits Times* (Singapore), 11 July 2002.

[71] Lihat , diakses pada 14 Januari2003.

[72] Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "An Islamicist's View of an Islamic State and its Relevance to a Multi-racial Society," dalam *Islam in Southeast Asia: Analysing Recent Developments* (Singapura: ISEAS, 2002).

[73] Farish A. Noor, "PAS Post-Fadzil Noor: Future Directions and Prospects" (Singapura: ISEAS, August 2002).

Bab 5

Politik Penerapan Syariat Islam

Beberapa Penjelasan

ISU penerapan syariat Islam di Indonesia dan di sejumlah negeri Muslim lainnya yang telah dikaji dalam bab-bab sebelumnya, kemunculannya dilatari oleh sejumlah faktor. Ada beberapa penjelasan yang dapat dikemukakan mengenai kemunculan isu tersebut: justifikasi keagamaan untuk kewajiban penerapan syariat, pembaruan sistem hukum pada era pos-kolonial, penafsiran kekalahan dalam perang Arab-Israel sebagai bukti masyarakat Muslim telah meninggalkan agamanya, globalisasi, krisis ekonomi, fenomena negara yang gagal atau merosot, dan persoalan politik.

1. *Justifikasi Keagamaan*

Di kalangan Muslim dan kelompok Muslim tertentu, penegakan syariat dipandang sebagai kewajiban yang dibebankan Islam kepada pemeluknya. Muhammad Abduh, misalnya, mengatakan Islam adalah *dîn* dan *syar'*, agama dan syariat. Islam memberi larangan-larangan dan ketentuan-ketentuan hukum mengenai berbagai segi kehidupan. Tetapi, tidak semua orang yang meyakini ajaran ini selalu mengamalkannya secara sukarela. Hawa nafsu dan motivasi pribadi dapat menyebabkan orang mengabaikan perintah dan larangan

agama. Karenanya, menurut Abduh, syariat tidak dapat tegak sempurna tanpa otoritas politik (*quwwah*) untuk menegakkan larangan-larangan agama, menerapkan keputusan-keputusan hukum, dan memelihara ketertiban umum. Bagi Abduh, kepemimpinan dan kekuasaan politik diperlukan karena Islam adalah *dîn wa syar'*, dan karena manusia memiliki kecenderungan negatif mengabaikan ajaran-ajaran agama apabila tidak ditopang dengan otoritas dan kepemimpinan.[1]

Akan tetapi, Abduh, sebagaimana halnya Muhammad Rasyid Ridla, tidak mengidentikkan ajaran-ajaran agama dengan seperangkat aturan legal yang sudah final. Sehubungan dengan *syar'*, Abduh berpendapat bahwa masyarakat Muslim dapat menetapkan dan menentukan hukum. Hukum yang paling baik dan cocok bagi suatu masyarakat ialah yang terjelma dari nalar kolektif atau *ijma'* masyarakat tersebut. Kandungannya dapat berbeda menurut kondisi masyarakat, karena hukum harus didasarkan atas kepentingan masyarakat yang menetapkan dan menjalankannya. Selaras dengan ini, hukum yang sesuai bagi kepentingan suatu kelompok manusia belum tentu cocok untuk kelompok lain. Dalam kata-kata Ridla, hukum adalah prasyarat rasional kehidupan sosial yang tertib, yang menunjukkan adanya integrasi moral dan kebudayaan suatu masyarakat. Hukum seperti inilah, menurut Ridla, yang dapat membentengi suatu masyarakat dari anarki moral dan gempuran budaya asing.

Serupa Abduh, Ridla menggunakan frase Islam sebagai *din* dan *syar'*. Namun, lebih dari itu, ia menggambarkan hubungan keduanya ibarat hubungan antara yang universal dan partikular. Dalam pandangan Ridla, hukum sebagai sesuatu yang partikular dapat diperoleh dengan merujuk kepada *din*, tetapi dapat pula diperoleh secara terpisah atau independen dari *din*. Untuk mendapatkan hukum, masyarakat bisa menggunakan cara-cara seperti *ijtihad* dan deduksi atau *istinbat* hukum. Ridla juga menawarkan prinsip-prinsip deduksi hukum yang independen, seperti menghindari kesulitan dan rintangan dalam transaksi dan hubungan sosial (*'usr wa kharaj*)

serta prinsip menghindari dan meniadakan bahaya terhadap orang lain (*la dlarara wa la dlirar*). Baik Abduh maupun Ridla sama-sama menekankan arti penting hukum bagi kehidupan masyarakat. Keduanya juga menekankan pentingnya legislasi atau pembuatan hukum oleh manusia dan mekanisme yang perlu dikembangkan untuk menopangnya.[2]

Di kalangan kelompok Islam yang lebih radikal, sejumlah bagian al-Quran telah dijadikan sumber justifikasi untuk kewajiban penegakan syariat. Tetapi, hukum Islam yang ditawarkan kelompok ini berbeda dari yang digagaskan Abduh dan Ridla di atas. Mereka lebih menginginkan aplikasi hukum Islam yang lebih bersifat literal dan, dalam kebanyakan kasus, lebih berorientasi kepada warisan fikih klasik. Kelompok MMI dan FKAWJ dari Indonesia, Ikhwan al-Muslimin dari Mesir, Jama'at-i-Islami dari Pakistan, dan Taliban dari Afganistan merupakan sebagian darinya.

Hasan al-Banna, pemimpin Ikhwanul Muslimin, misalnya, sama sekali tidak menekankan dinamisme hukum dan tugas legislasi dalam pemerintahan dan negara Islam, karena syariat dipandangnya sebagai sistem hukum yang sudah lengkap dan rinci. Dalam pesannya kepada Muktamar Kelima al-Ikhwan al-Muslimun (Januari 1939), al-Banna mengatakan bahwa soal-soal pemerintahan tergolong kepada soal-soal akidah dan pokok (*ushul*), bukan soal yurisprudensi dan cabang (*furu'*). Tanpa kekuasaan pemerintahan, ketentuan-ketentuan agama akan menjauh dari realitas kehidupan umat. Begitu pula jika kekuasaan eksekutif dipegang oleh orang-orang yang tidak mengikuti hukum-hukum Islam. Ia mengutip pemikir Muslim terkemuka al-Gazali (1058-1111) yang mengatakan bahwa syariat adalah asas, dan kerajaan adalah penjaga; sesuatu yang tidak memiliki asas akan ambruk, dan yang tidak memiliki penjaga akan hilang. Di sini ada anggapan mengenai syariat sebagai asas yang sudah lengkap dan siap-pakai, dan pemerintah tinggal memberlakukan dan mengawasi pelaksanaannya, serta tidak banyak lagi menjalankan fungsi legislasi.[3]

Sehubungan dengan hukum dan perundang-undangan,

al-Banna mengatakan bahwa Islam sudah memberi prinsip-prinsip legislasi dan rincian-rincian hukum di berbagai bidang, baik kebendaan maupun kriminal, perdagangan maupun kenegaraan. Karenanya, tidak masuk akal jika hukum yang berlaku dalam masyarakat Islam bertentangan dengan ajaran-ajaran agama mereka. Al-Banna mengutip al-Quran (5: 49) yang memerintahkan umat Islam supaya memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, dan ayat-ayat lain (5: 44, 45, dan 47) yang mengatakan bahwa barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir, zalim, dan fasik.[4]

Penafsiran terhadap rangkaian ayat dalam surat al-Ma'idah (surat 5) di atas sebagai justifikasi penegakan hukum Islam tidak disepakati sebagian cendekiawan Muslim. Menurut Muhammad Ahmad Khalaf Allah, rangkaian ayat tersebut memiliki konteks yang berhubungan dengan kalangan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) yang meminta Nabi Muhammad mengadakan arbitrase di antara mereka. Tetapi, mereka tidak bersedia merujuk ketentuan-ketentuan yang ada dalam Taurat dan Injil sebagai pijakan arbitrase. Lebih dari itu, mereka ingin menghindari apa yang diwahyukan kepada Muhammad saw. sebagai landasan arbitrase. Karenanya, al-Quran (5: 50) mempertanyakan apakah hukum jahiliah (*hukm al-jahiliyyah*) yang mereka inginkan dalam arbitrase tersebut? Selain itu, pengertian *hukm* dalam ayat ini tidak selalu merujuk kepada otoritas pemerintahan yang mengelola kehidupan masyarakat dan mengusahakan kesejahteraan publik. Istilah *hukm* dalam rangkaian ayat tersebut merujuk kepada pemutusan perkara atau penyelesaian sengketa. Khalaf Allah juga membedakan pengertian *hukm baina al-nas* dari *hukm al-nas*. Yang pertama berarti memutuskan perkara atau menetapkan keputusan hukum yang dilembagakan dalam institusi pengadilan (*mahkamah*); sedangkan yang kedua berarti memerintah, yang dilembagakan dalam administrasi pemerintahan (*hukumah*). Yang tidak boleh dilupakan, menurut Khalaf

Allah, adalah semua bentuk yang berasal dari paradigma *h-k-m* di dalam al-Quran merujuk kepada pengertian *hukm baina al-nas*, bukan *hukm al-nas*.[5]

Sekalipun penafsiran terhadap bagian-bagian tertentu al-Quran sebagai kewajiban penegakan syariat tidak mendapat justifikasi sebagian sarjana Muslim, namun — dalam kenyataannya — penafsiran tersebut paling tidak telah memberikan dorongan kepada upaya-upaya penegakan syariat Islam di berbagai negeri Muslim. Bahkan, dengan penafsiran semacam itu, upaya penegakan syariat akan selalu muncul ke permukaan, karena dipandang sebagai kewajiban suci yang dibebankan Islam kepada pemeluknya.

2. ***Reformasi Tatanan Hukum Pos-Kolonial***

Ketika Barat melakukan kolonialisasi di hampir seluruh dunia Islam, suatu kebijakan dilakukan untuk membatasi penerapan syariat yang ketika itu dipraktekkan sebagai hukum yang hidup di koloni-koloninya. Sistem-sistem hukum non-syariat atau Barat diundangkan untuk menggantikan aspek-aspek tertentu praktek hukum Islam. Kebanyakan penguasa Barat tidak langsung mengganti sistem hukum Islam secara menyeluruh, tetapi secara bertahap memperkenalkan hukum-hukum baru, diawali dengan hukum pidana — yang merupakan posisi terlemah dalam fluktuasi penerapan syariat — disusul hukum-hukum lainnya, serta membiarkan hukum kekeluargaan dan waris Islam sebagaimana adanya.[6]

Setelah lepas dari cengkeraman penjajah, negeri-negeri Islam — yang terpecah ke dalam berbagai *nation-states* sebagai akibat kolonialisme — mewarisi sistem hukum Barat, dengan sedikit ruang bagi syariat dalam hukum kekeluargaan dan waris. Itulah sebabnya, di samping pengaruh faktor-faktor lainnya, muncul tuntutan untuk mereformasi tatanan hukum peninggalan penjajah dengan memasukkan syariat ke dalamnya. Beberapa legislasi di Indonesia pasca-penjajahan — seperti hukum perkawinan, Kompilasi Hukum Islam, UU penyelenggaraan haji dan UU pengelolaan zakat, serta lainnya —

merupakan sebagian legislasi yang ditujukan untuk mengganti sistem perundang-undangan warisan Belanda. Kasus reformasi tatanan legal yang sama juga ditemukan di Mesir, Sudan, Nigeria, Malaysia dan negeri Muslim lainnya. Dalam konteks reformasi tatanan hukum peninggalan penjajah inilah, syariat Islam ditampilkan dengan berbagai kelebihannya sebagai alternatif.

3. *Perang Arab-Israel*

Di negeri-negeri Muslim di Timur Tengah dan di kawasan lain, kekalahan-kekalahan dalam perang melawan Israel, khususnya dalam perang 1967, adalah peristiwa yang traumatis. Banyak sekali organisasi dan gerakan Islam, baik internasional maupun domestik, yang kehadirannya dilatari pendudukan Israel di Palestina dan perang-perang Arab-Israel yang terjadi beberapa kali sepanjang abad ke-20 yang lalu. Yang lebih penting lagi, kekalahan-kekalahan tersebut seringkali ditafsirkan sebagai bukti bahwa masyarakat-masyarakat Muslim telah meninggalkan agama mereka.[7]

Karena kekalahan masyarakat-masyarakat Muslim disebabkan meninggalkan Islam, solusi paling logis untuk mengubah situasi tersebut adalah kembali kepada Islam. Kebangkitan Islam, dengan demikian, merupakan salah satu jawaban masyarakat Muslim terhadap masalah kemunduran. Salah satu kegiatan utama kebangkitan Islam adalah penerapan atau implementasi syariat. Dalam hal ini, kemunduran dan dekadensi masyarakat Islam dianggap terjadi karena tidak menerapkan syariat. Jalan keluarnya adalah implementasi syariat. Jalan keluar ini memiliki daya tarik tersendiri karena kebanyakan negeri Muslim memang tidak menjadikan syariat sebagai hukum positif nasional, walaupun banyak yang secara formal mengatakan syariat atau prinsip-prinsipnya merupakan salah satu sumber hukum nasional. Dengan demikian, fokus pembicaraan adalah keharusan menerapkan hukum-hukum Islam dengan menggunakan alat dan aparat negara modern.

Namun, tradisi pemikiran yang melatari usaha penerapan syariat itu, dalam kebanyakan kasus, lebih dekat kepada gagasan-gagasan al-Banna dan Maududi. Yang ditekankan dalam hal ini adalah implementasi syariat sebagai sistem hukum yang dianggap lengkap, serba mencakup, dan berorientasi ke belakang di dalam kitab-kitab fikih klasik, bukan dinamisme legislasi serta metode-metodenya, seperti digagaskan Abduh, Ridla, dan lain-lain.

4. *Globalisasi*

Salah satu aspek globalisasi adalah dampak negatif yang dianggap timbul dari proses tersebut terhadap budaya masyarakat Muslim. Dalam hal ini, nilai-nilai dan lembaga-lembaga serta praktek-praktek dari Barat dipandang telah memarjinalkan nilai-nilai, lembaga, dan praktek masyarakat Muslim. Sebagai contoh, lembaga-lembaga Barat seperti demokrasi liberal, ideologi modern seperti kapitalisme dan sosialisme, telah merasuk ke negeri-negeri Muslim. Yang lebih parah lagi, lembaga-lembaga politik dan ideologi tersebut gagal menyelesaikan masalah-masalah mendasar di negeri-negeri Muslim dan dianggap menjadi penyebab kemerosotan berbagai aspek kehidupan masyarakat Muslim. Dalam konteks inilah, Islam dan syariat Islam ditampilkan sebagai alternatif dan jalan keluar, seperti tampak dari slogan gerakan-gerakan Islam serupa "kembali ke Islam," atau "Islam adalah solusi."[8]

Eksperimen dengan kapitalisme dan sosialisme, yang pernah dilakukan di beberapa negeri Muslim, telah mempertegas ajakan kembali kepada syariat Islam. Perubahan-perubahan sosial yang terjadi, kecenderungan pola hidup konsumtif, dan perubahan-perubahan gaya hidup masyarakat, pengangguran, kesenjangan sosial, telah menyebabkan masyarakat beralih kepada Islam sebagai jalan keluar.

5. *Krisis Ekonomi di Tingkat Domestik*

Penjelasan lain terhadap fenomena penerapan syariat

Islam adalah kemerosotan ekonomi dan melebarnya jurang antara yang kaya dan yang miskin. Kehidupan yang sulit karena pengangguran, inflasi, krisis moneter, dan sukarnya mendapatkan layanan kesehatan, turut melatari politik penerapan syariat di negeri-negeri Muslim yang dibahas dalam bab-bab terdahulu. Dalam konteks Mesir, Fauzi M. Najjar, mengatakan "Pertumbuhan gerakan Islam akan secara langsung berhubungan dengan kemerosotan kondisi ekonomi dan sosial Mesir."[9]

Di Indonesia, krisis ekonomi yang dihadapi menjelang kejatuhan rezim Soeharto dan berlangsung hingga saat ini, juga telah memicu politik penerapan syariat. Kelompok-kelompok radikal di negeri ini bahkan melihat penerapan syariat sebagai solusi untuk mengatasi krisis tersebut. Keyakinan semacam itu diartikulasikan secara tegas oleh FPI dan MMI. Hizbut Tahrir Indonesia, bahkan memandang penerapan syariat sebagai solusi fundamental dan integral untuk mengatasi krisis yang dihadapi Indonesia.[10] Demikian pula, sejumlah daerah di Indonesia mencanangkan penerapan syariat Islam dengan asumsi bahwa penegakannya bisa mengatasi masalah-masalah ekonomi — kemiskinan, pengangguran, dan lainnya — di dalam masyarakat. Tetapi, asumsi semacam itu, dalam kenyataannya, telah mengaburkan akar-akar permasalahan yang ada di dalam masyarakat dan bagaimana menangarunya.

6. *Negara yang Gagal*

Desakan ke arah penerapan hukum Islam juga terkait dengan keadaan politik di banyak negeri Muslim — termasuk Indonesia — yang tidak layak bagi kehidupan sosial dan politik yang damai dan aman. Kediktatoran, penindasan negara, kurangnya pelembagaan demokrasi, ketiadaan keadilan sosial, kegagalan model-model pembangunan yang tidak sensitif terhadap budaya lokal, dan dominasi kepentingan negara-negara besar turut menciptakan munculnya tuntutan-tuntutan yang radikal dan militan di bidang penerapan syariat. Kekerasan, dengan kata lain, akan melahirkan kekerasan.[11]

Dalam keadaan semacam itu, tidak ada ruang bagi partisipasi publik. Di banyak negeri Muslim yang tengah dilanda isu penerapan syariat Islam, adalah sulit atau bahkan mustahil bagi masyarakat berpartisipasi dalam proses pembuatan kebijakan publik, sehingga islamisasi di berbagai bidang kehidupan masyarakat Muslim menjadi cara yang menarik untuk mengadakan perubahan. Cap "Islam politik" *(al-Islam al-Siyasi)* sering diberikan kepada gerakan-gerakan Islam selaras dengan kecenderungan ini.

Dalam uraian Louay M. Shafi, dorongan ke arah reformasi Islam meningkat setelah intelektual Muslim menyadari bahwa ideologi-ideologi pembangunan yang diterapkan penguasa-penguasa Muslim tidak menghasilkan kemajuan dalam kehidupan politik dan sosial masyarakat-masyarakat Muslim. Yang dihasilkan oleh ideologi pembangunan tersebut adalah bercokolnya kekuasaan kelas penguasa yang mementingkan diri sendiri dan hidup mewah. Di masyarakat-masyarakat Muslim pasca-kolonial, elit yang berkuasa berusaha, dan berhasil, memperkaya diri dan kroni-kroni mereka di tengah-tengah kemiskinan masyarakat luas. Selain itu, banyak rezim di negeri Muslim menerapkan pemaksaan dan asimilasi terhadap penduduknya. Banyak intelektual Muslim yang terasingkan dalam strategi pembangunan yang otoriter yakin bahwa cara satu-satunya untuk mengadakan reformasi politik dan legal adalah yang berakar dalam komitmen moral komunitas Muslim. Tentu saja, respon dari masyarakat Muslim terhadap kondisi yang memprihatinkan itu tidak satu dan seragam.[12]

7. *Persoalan Politik*

Tuntutan atau penerapan syariat Islam juga memiliki akar yang kukuh dalam persoalan-persoalan politik yang dihadapi di berbagai negeri Muslim. Pengundangan UU no. 22/1999 tentang otonomi daerah di Indonesia, misalnya, telah ditafsirkan sebagian daerah sebagai pemberian otonomi untuk menerapkan syariat, dan diwujudkan dalam serangkaian peraturan

daerah yang bernuansa syariat. Demikian pula, serangkaian langkah amandemen UUD 1945 telah membuka kemungkinan memasukkan agenda pencantuman syariat ke dalam konstitusi.

Terkadang, untuk mendapatkan dukungan politik, syariat dijadikan sebagai isu utama. Beberapa partai politik berbasis Islam di Indonesia dan di negeri-negeri Muslim lainnya telah memanfaatkan isu penerapan syariat untuk menjaring dukungan politik. Demikian pula, menguatnya revivalisme Islam, potensi politiknya, serta keinginan untuk mengontrol dan mengooptasinya, telah membuat Ja'far Numeiri mengonversi kebijakannya kepada pemberlakuan syariat Islam sebagai satu-satunya hukum di Sudan pada 1983.

Kasus yang mirip dengan Sudan terjadi di Pakistan pada era Bhutto dan Zia-ul Haq. Kedua penguasa Pakistan itu melancarkan serangkaian langkah islamisasi untuk mengakomodasi berbagai tuntutan kelompok tradisionalis dan fundamentalis. Bahkan, rezim Parwez Musyarraf yang berkuasa di Pakistan dewasa ini, tetap mempertahankan kebijakan-kebijakan islamisasi para pendahulunya untuk menjaga dukungan publik terhadapnya.

Di Nigeria, Olesungen Obasanjo membiarkan isu penerapan syariat bergulir dan menjelma ke dalam tataran praktis di berbagai negara bagian di utara Nigeria untuk mempertahankan dukungan politik terhadapnya. Kemenangan Obasanjo dalam pemilihan umum 1999 – dan belakangan pada pemilihan umum 2003 – diperolehnya berkat dukungan kelompok-kelompok Muslim di utara Nigeria. Sebagai konsesi atas dukungan tersebut, ia membiarkan berkembangnya isu penerapan syariat di wilayah itu.

Pendekatan

Penelitian terhadap berbagai gerakan yang menuntut pemberlakuan syariat Islam memperlihatkan adanya asumsi bahwa reformasi masyarakat Islam atau islamisasi dapat

berlangsung dengan hukum, institusi dan instrumen negara. Karena itu, pendekatan yang lazim dilakukan dalam hal ini adalah pendekatan yang bersifat *top-down*, yang menggunakan alat-alat negara. Syariat, dalam kasus semacam itu, dipersepsikan akan diterapkan oleh negara dengan dukungan perangkat-perangkatnya. Isu penerapan syariat Islam di Indonesia memperlihatkan dengan jelas asumsi dan pendekatan semacam ini.

Di samping pendekatan *top-down*, isu penerapan syariat di dunia Islam dalam sejumlah kasus terkait dengan oportunisme politik. Yang dimaksud dengan oportunisme politik di sini adalah penggunaan syariat Islam dalam rangka mempertahankan kekuasaan atau mencari dukungan untuk melawan musuh-musuh politik seorang penguasa atau suatu partai politik. Dengan mengusung isu syariat Islam, seorang penguasa akan mendapatkan pendukung-pendukung politik dari kalangan yang ingin menerapkan syariat Islam termasuk atau khususnya di bidang *hudud*. Selain itu, seorang penguasa bisa juga merangkul kelompok-kelompok Islam pendukung penerapan syariat Islam. Dengan demikian, ia tidak hanya mendapatkan sekutu politik, tetapi juga dihadapkan kepada kemungkinan masuknya isu penerapan syariat Islam ke tengah arena politik. Dalam kasus-kasus seperti ini, nasib penerapan syariat Islam sangat banyak tergantung pada oportunisme politik dan *"unholy alliance"* antara penguasa dan kelompok-kelompok Islam pro penerapan syariat Islam.

Presiden Mesir Anwar Sadat merangkul Ikhwanul Muslimin dalam rangka memperkuat barisan melawan sisa-sisa kaum Nasseris dan kiri di Mesir. Akan tetapi, bulan madu mereka hanya berlangsung pendek. Yang lebih parah lagi, presiden Sadat — sempat mendapat julukan *al-ra'is al-mu'min* (presiden yang beriman) — tidak pernah menginginkan kelompok-kelompok Islam tersebut mempengaruhi keputusannya. Malahan, seperti tampak dari proses pengundangan "Undang-undang Jihan" 1979 – undang-undang yang paling banyak mengundang keributan sepanjang kekuasaannya – Sadat melukai sekutu-sekutu lamanya. Dua tahun kemudian,

Sadat harus membayar berbagai kebijakannya dengan nyawa. Ia tewas dibunuh anggota kelompok Islam radikal, setelah konflik antara Sadat dan unsur-unsur Islam mencapai titik didih.

Sementara rezim Numeiri di Sudan juga berupaya merangkul kelompok fundamentalis Islam dengan isu penerapan syariat. Ia berupaya mengamankan kekuasaannya dengan memberi konsesi kepada lawan-lawan politiknya serta membasmi para penentangnya. Di tengah-tengah membanjirnya kritik terhadap program islamisasinya, pada 1985 ia memanfaatkan syariat untuk menangkap, mengadili, dan menggantung pimpinan Republican Brothers, Mahmud Muhammad Thaha, atas tuduhan murtad. Tetapi, sebagaimana Sadat, Numeiri harus membayar berbagai kebijakannya dengan suatu kudeta atas kekuasaannya.

Kelompok-kelompok yang ingin menerapkan syariat Islam seringkali menekankan *hudud* sebagai unsur pokok dalam penerapan syariat. Selama *hudud* belum diterapkan, penerapan syariat Islam dipandang tidak lebih dari basa-basi. Dengan demikian, dari berbagai aspek hukum Islam yang ada di dalam fikih, *hudud* memang menjadi primadona, bahkan dibandingkan jenis-jenis kejahatan lainnya. Sebagai contoh, dari tiga kategori kejahatan di dalam fikih Islam – yakni kejahatan *hudud*, kejahatan *qishash*, dan kejahatan *ta'zir* – tampak bahwa kejahatan qishash tidak banyak dibicarakan sehubungan dengan penerapan syariat Islam di negeri-negeri Muslim.[13]

Seperti diketahui, kejahatan-kejahatan *qishash* mencakup pembunuhan dengan sengaja, pembunuhan yang terjadi karena salah sasaran, pembunuhan yang tidak disengaja, dan kejahatan yang disengaja terhadap person, baik yang menimbulkan cidera atau cacat. Hukuman untuk kejahatan-kejahatan semacam ini adalah retaliasi dan kompensasi *(diyat)*.[14] Begitu pula, kategori kejahatan *ta'zir* tidak banyak mengundang kontroversi karena memang dalam sejarah *ta'zir* diperkenalkan belakangan dan menjadi wadah bagi jenis-jenis kejahatan kategori sisa dari yang ada di dalam *hudud* dan *qishash*. Dalam

kata-kata Fauzi M. Najjar ketika mengomentari kelompok neo-fundamentalis di Mesir, "Mereka mereduksi aplikasi syariat menjadi implementasi *hudud*."[15]

Hudud memang telah menjadi garis pemisah yang nyata dan tegas antara kelompok yang menginginkan syariat Islam dan para penentang mereka. *Hudud* juga menjadi target utama para pengeritik penerapan syariat Islam. Muhammad Said al-Ashmawy, seorang Hakim Agung Mesir, mengiritik orang-orang yang ingin menerapkan syariat di Mesir sebagai orang-orang yang menggunakan slogan kosong untuk menghasut emosi massa dengan janji-janji yang tidak realistis demi mencapai tujuan-tujuan politik mereka.[16] Demikian pula, kelompok-kelompok perempuan di Malaysia dengan keras mengecam undang-undang *hudud* di Kelantan dan Terengganu.[17] Bahkan, protes kaum perempuan terhadap ketentuan *hudud* yang dinilai diskriminatif terhadap perempuan telah menyebabkan amandemen terhadap undang-undang tersebut di Terengganu.

Sebagai isu kontroversial antara kelompok-kelompok yang menyetujui penerapan syariat dengan para penentang mereka, *hudud* memang lebih membedakan dan menimbulkan polarisasi daripada hukum kekeluargaan seperti nikah, talak, cerai dan rujuk yang di banyak negeri Muslim sudah diterapkan selama berabad-abad atau diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional.

Pemaksaan pendapat satu kelompok terhadap kelompok lain yang dilakukan pendukung penerapan *hudud* dan syariat, juga dilakukan penentang *hudud* dan syariat Islam. Tidak jarang bentuk pemaksaan itu mengarah kepada tindak kekerasan, intimidasi dan terorisme. Beberapa peraturan daerah bernuansa syariat di Indonesia — misalnya di Cianjur, Tasikmalaya dan Kebumen —muncul lantaran tekanan unsur-unsur radikal dalam masyarakat Muslim lokal. Demikian pula, tuntutan penerapan syariat Islam di Sulawesi Selatan oleh KPSI juga disertai ancaman referendum dengan opsi syariat Islam atau merdeka.

Dalam negara yang demokratis, setiap warga masyarakat diperkenankan mengadvokasi pandangan-pandangan mereka termasuk di bidang moral supaya orang tertarik dan menganutnya. Melalui mekanisme semacam ini, kehidupan sosial akan menjadi lebih kaya. Tetapi, yang menjadi masalah adalah apabila suatu pandangan moral dipaksakan dengan kekerasan atau ditegakkan melalui hukum dengan alasan lebih superior secara moral. Superioritas moral hanya dapat ditetapkan melalui persuasi moral yang berlangsung antara lain melalui dialog lintas-budaya.

Pendekatan yang lebih kabur lagi dalam isu penerapan syariat adalah pendekatan *quick fix*: terapkan syariat dan semua beres. Ketika membicarakan syariat Islam sebagai solusi, pernyataan-pernyataan yang dikeluarkan cenderung menyederhanakan persoalan, dengan mengungkapkan pandangan-pandangan yang *self-assured* mengenai keistimewaan syariat dibandingkan dengan apa saja yang dipandang sebagai tandingan atau lawannya. Begitu pula, dampak penerapan syariat Islam — yang dianggap selalu positif — akan diungkapkan dengan penuh keyakinan. Tidak ada petunjuk atau isyarat kehati-hatian dalam membicarakan dampak penerapan syariat Islam, dan keberhasilan syariat mencapai apa pun yang dinilai akan dicapainya dapat diprediksikan dengan mudah dan pasti.

Pendekatan *quick fix* belum menunjukkan adanya pergulatan yang sungguh-sungguh dengan masalah dan keprihatinan masyarakat kontemporer. Setelah membicarakan berbagai masalah sosial, penyakit masyarakat, dan kegagalan kebijakan, syariat segera ditampilkan sebagai solusi. Ini dapat disebut sebagai monolog syariat. Jadi, masalah utama yang dihadapi kelompok yang ingin menerapkan syariat adalah: istilah "syariat" dan "Islam" menjadi alasan atau *excuse* untuk menghindari keseriusan berdialog dengan kerumitan-kerumitan masalah dalam kondisi manusia dan masyarakat Muslim masa kini.

Metode

Metode yang dikembangkan dalam menangani isu penerapan hukum Islam di berbagai negeri Muslim pada umumnya terlihat masih belum memuaskan. Untuk menangani isu-isu legal, metode yang lazim digunakan masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah (*fragmented*) dengan mengeksploitasi prinsip-prinsip *ushul fiqh* lama, terutama *takhayyur* dan *talfiq*.[18]

Takhayyur adalah suatu metode yurisprudensi yang menurutnya seorang Muslim dalam suatu situasi spesifik diizinkan keluar dari penafsiran mazhab hukumnya sendiri untuk mengikuti penafsiran salah satu dari tiga mazhab Sunni lainnya. Eksploitasi metode ini dalam isu penerapan syariat bahkan diperluas cakupannya untuk memilih opini di luar mazhab Sunni yang empat, atau opini para pakar hukum sebelum terkristalnya mazhab, atau opini pakar yang belakangan.[19]

Sementara *talfiq* adalah suatu metode yang dengannya pandangan-pandangan berbagai mazhab atau yuris Muslim dikombinasikan untuk membentuk suatu peraturan tunggal. Sebagaimana dengan *takhayyur*, *talfiq* juga diperluas cakupannya dengan memasukkan pandangan-pandangan di luar mazhab Sunni yang empat.

Ilustrasi yang bagus untuk penerapan kedua metode yurisprudensi klasik Islam ini adalah Kompilasi Hukum Islam dan hukum perkawinan di Indonesia, hukum kekeluargaan Muslim di Pakistan, hukum kekeluargaan di Mesir, dan lain-lain. Bahkan, berbagai isu kanonisasi syariat — seperti KUHP berdasarkan syariat atau *hudud* — pada faktanya dipijakkan pada metode klasik *talfiq* dan *takhayyur*.

Penerapan metode seleksi (*takhayyur*) dan eklektik (*talfiq*) tentu saja menghasilkan pranata-pranata hukum yang serampangan, arbitrer dan *self-contradictory*. Memungut fragmen-fragmen opini masa lalu yang terisolasi – tanpa melihat akar sosio-historisnya – kemudian menyusunnya ke dalam sejenis mosaik yang arbitrer dengan menyelundupkan ke bawah per-

mukaannya berbagai struktur ide yang diadopsi dari Barat tanpa mempertimbangkan kontradiksi atau inkonsistensinya, jelas merupakan upaya legislasi yang artifisial dan tidak realistis.[20] Lebih jauh, upaya tersebut dilakukan tanpa memperhatikan tuntutan, keprihatinan, dan berbagai masalah yang dihadapi masyarakat Muslim kontemporer.

Di kalangan pengamat tertentu, kecenderungan semacam itu dipandang memperlihatkan aplikasi doktrin *taqlid* yang ekstrem.[21] Fazlur Rahman, pemikir neo-modernis asal Pakistan, bahkan mengeritik secara pedas kecenderungan penerapan metode seleksi dan eklektik dalam legislasi Islam modern. Rahman memang mengakui bahwa hingga taraf yang terbatas, prosedur semacam itu mungkin dapat diterapkan terhadap masalah-masalah tertentu tanpa merugikan asas-asas reformasi Islam, *asalkan tuntutan konsistensi-internal tidak dikorbankan*. Tetapi, penerapannya dalam skala besar-besaran pasti akan mengorbankan modernisme di atas altar tradisionalisme dan membuat *ijtihad* betul-betul pleonastis, karena metode tersebut menengok ke belakang, bukan ke depan.[22]

Lazimnya, pengundangan syariat Islam di berbagai negeri Muslim dilakukan lewat legislasi, yakni lewat pembahasan dan persetujuan parlemen nasional atau lokal yang kemudian diumumkan pemerintah pusat atau lokal. Sejumlah undang-undang di berbagai negeri Muslim dan peraturan pemerintah lokal – misalnya peraturan daerah di Indonesia – dikeluarkan melalui proses semacam itu. Beberapa ilustrasi yang dapat dikemukakan tentangnya adalah Undang-undang Perkawinan dan Zakat di Indonesia, Undang-undang al-ahwal al-syakhsiyah di Mesir, Hukum Kekeluargaan Islam di Pakistan, Undang-undang pidana di negara-negara bagian di utara Nigeria, *Syariat Criminal Code Enactment* di Kelantan, *Syariat Criminal Offences* di Terengganu, dan lainnya, yang telah disinggung dalam bab-bab terdahulu. Sementara sejumlah peraturan daerah atau qanun bernuansa syariat yang diundangkan beberapa pemerintah daerah di Indonesia — seperti di Aceh, Cianjur, Tasikmalaya, Kebumen, dan lainnya — merupakan

ilustrasi legislasi syariat pada tingkat lokal.

Cara lain yang juga lazim digunakan di dunia Islam untuk menerapkan syariat adalah melalui dekrit eksekutif. Kompilasi Hukum Islam, misalnya, dikeluarkan melalui instruksi Presiden Republik Indonesia. Demikian pula, pemberlakuan syariat Islam di Sudan pada masa Numeiri dilakukan lewat dekrit. Kasus paling menonjol dalam penggunaan dekrit sebagai metode legislasi adalah sejumlah ketentuan mengenai syariat di Afganistan pada masa kekuasaan Taliban. Serangkaian ketentuan syariat yang mencakup berbagai aspek kehidupan manusia — diklaim otoritas Afganistan mencakup seluruh askep kehidupan manusia, salah satunya yang terkenal adalah "enam belas regulasi" — hanya diumumkan lewat dekrit Mullah Umar sendiri, atau melalui Mullah Qalam al-Din, yang disiarkan melalui Radio Syariat Kabul. Dekrit-dekrit tersebut, bagi Taliban, tidak boleh dipermasalahkan, karena mempersoalkannya berarti mempertanyakan Islam.

Tetapi, metode paling unik dalam legislasi syariat adalah yang dilakukan sejumlah penguasa lokal di Indonesia. Bupati Maros, Najamuddin, misalnya, hanya perlu mengeluarkan himbauan kepada para pegawainya untuk shalat dhuhur secara berjamaah di kantor dan mengenakan busana Muslim — jilbab menjadi bagian dari seragam pegawai wanita, dan peci serta baju koko menjadi bagian dari seragam pegawai pria pada hari jumat. Himbauan ini dikeluarkan melalui surat edaran bupati di penghujung 2002. Model himbauan eksekutif semacam ini, seperti telah diungkapkan dalam bab 3, juga dijalankan di beberapa daerah lainnya di Indonesia.

Sebagai metode legislasi, dekrit dan himbauan sama sekali tidak mencerminkan aspirasi dari "bawah" dan sangat terbuka bagi penyalahgunaan kekuasaan. Kasus dekrit-dekrit yang dikeluarkan Numeiri, Zia-ul Haq, dan khususnya penguasa Taliban di Afganistan, merupakan ilustrasi yang bagus tentang penyalahgunaan kekuasaan. Lebih jauh, kedua metode tersebut tidak memungkinkan adanya partisipasi masyarakat dalam proses legislasi.

Implikasi

Penerapan syariat Islam yang ditinjau di bab-bab terdahulu dapat dan dalam kebanyakan kasus memang bertabrakan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan konvensi-konvensi internasional. Tiga aspek hak asasi manusia yang paling banyak terkait dengan penerapan syariat Islam adalah pembatasan terhadap kebebasan beragama, diskriminasi terhadap perempuan, dan diskriminasi terhadap yang bukan-Muslim.

Masalah pembatasan terhadap kebebasan beragama dapat timbul dari hukum *riddah* atau murtad – yakni keluar dari agama Islam. Seperti tampak dari bab-bab terdahulu, hukum murtad atau *apostasy* ada dalam hukum kriminal yang diundangkan di sejumlah negeri Muslim, misalnya di Kelantan dan Terengganu. *Riddah* atau murtad dalam hal ini mengacu kepada ketentuan hukum *hudud*.

Di dalam fikih, semua mazhab besar memang menetapkan hukuman mati bagi yang murtad, walaupun mereka berbeda pendapat mengenai bentuk hukuman matinya — dirajam, dibakar, disalib, disembelih, diusir/ekskomunikasi, atau disiksa terlebih dahulu sebelum dibunuh. Namun, ada perbedaan pendapat tentang apakah murtad termasuk ke dalam kategori *hadd* atau tidak. Sebagai contoh, Imam Syafi'i tidak memasukkannya ke dalam kategori *hudud*, sementara sebagian ulama klasik memasukkannya. Di masa modern, kelompok Ahmadiyah tidak mengharuskan hukuman mati bagi yang murtad. Demikian juga Muhammad Ali dari India, karena menurutnya tidak ada satu petunjukpun di dalam al-Qur'an yang membolehkan hukuman mati.[23]

Dalam kasus Mesir tampak bahwa isu keluar dari agama Islam juga muncul dalam kasus Nasr Hamid Abu Zayd dan Nawal El-Saadawi. Tentu saja, kasus murtad yang lebih keras timbul di Sudan, seperti tampak dalam kasus Mahmud Muhammad Thaha. Untuk kasus-kasus semacam ini, khazanah fikih yang lebih relevan adalah *zandaqah/zindiq*, yaitu orang yang dianggap membuat dan menyebarkan penafsiran

dan ajaran yang dinilai salah. *Zindiq* juga berlaku bagi orang-orang yang mengabaikan ibadah keagamaan dalam jangka waktu tertentu tanpa bertobat — seperti orang yang tidak sembahyang selama tiga hari. Para ulama fikih klasik menganggap bahwa hukuman mati tidak hanya dikenakan kepada orang yang secara terus terang mengatakan keluar dari agama Islam. Hukuman itu juga dapat dikenakan kepada orang yang dari pikiran dan perbuatannya terbukti keluar dari agama. Walaupun orang yang ajarannya berbeda dari ajaran dan tafsiran ortodoks dan yang mengabaikan ibadah agama disebut *zandaqah* (bidah), tetapi mereka menganggap bahwa hukumannya sama kerasnya.

Basis bagi kejahatan *zandaqah* adalah teori tentang hak. Dalam hal ini, hak dibedakan kepada tiga jenis. Pertama hak-hak Tuhan *(Huquq Allah)*, kedua, hak-hak Tuhan dan hamba-Nya *(Huquq Allah wa al-'Ibad)*, dan hak-hak hamba *(Huquq al-'Ibad* atau *Huquq Adamiyyin)*. Hak-hak Allah ialah semua kewajiban agama yang harus dipenuhi mahusia karena merupakan perintah ilahi walaupun manfaat dan kegunaannya bagi manusia tidak tampak jelas. Contohnya adalah puasa, haji, dan shalat. Pengertian lain menyebutkan bahwa hak-hak kategori ini khusus menyangkut ketentuan-ketentuan pidana. Hak bersama Tuhan dan hamba-Nya adalah kewajiban agama yang diperintahkan Tuhan dan juga pada saat yang sama dimaksudkan untuk melindungi publik, seperti *hudud*, *jihad*, dan zakat. Akhirnya, hak hamba Tuhan adalah hak dan klaim sipil yang dimaksudkan untuk melindungi kepentingan individu seperti memenuhi janji, melunasi hutang, menghormati kontrak, dan lain-lain.[24]

Rumusan tentang hak-hak di atas, yang dikembangkan ulama fikih pada abad ke-8 H, dalam kenyataannya telah menjadi alat politik yang dapat digunakan kelompok-kelompok Islam untuk menyerang lawan mereka. Pihak lawan yang memiliki keyakinan dan praktek keagamaan berbeda dituduh, misalnya, telah melanggar hak-hak Tuhan sehingga pantas mendapatkan perlakuan yang menindas, keras, atau kejam.

Penerapan syariat Islam juga menimbulkan masalah tersendiri bagi non-Muslim. Dalam hal ini, mereka mendapatkan status *zimmi* yang dalam praktek penerapan syariat Islam serupa dengan status warga negara kelas dua. Hal ini tentu saja bertentangan dengan prinsip kewarganegaraan yang menjadi norma masyarakt internasonal dewasa ini. Di dalam fikih klasik, seperti tampak di bab pertama, pengertian *zimmi* sebenarnya bervariasi dan membuka peluang bagi berkembangnya konsep kewarganegaraan modern di dunia Muslim. Akan tetapi, bentuk tafsiran yang dipilih dalam berbagai gerakan penerapan syariat Islam justru membatasi dan mempersempit pengertiannya. Sementara itu, banyak pemikir Muslim modern sebenarnya telah menunjukkan tafsiran baru yang lebih sesuai dengan situasi negara modern.

Muhammad al-Ghazali dari Mesir, penulis *at-Ta'assub wa at-tasamuh bain al-masihiyyah wa al-islam* ("Fanatisme dan Toleransi antara Agama Kristen dan Islam," 1965), mengatakan bahwa masyarakat Islam dibina atas prinsip toleransi, kerja sama, dan inklusivitas. Ia menegaskan bahwa umat Yahudi dan Kristen yang bersedia hidup berdampingan dengan umat Islam "sudah menjadi orang-orang Muslim dilihat dari sudut politik dan kewarganegaraan" karena persamaan hak dan kewajibannya, walaupun secara pribadi mereka tetap pada akidah dan ibadah mereka. Rasyid al-Gannusyi dari Tunisia, yang mendekati persoalan baik minoritas bukan-Muslim maupun minoritas Muslim dari sudut kewarganegaraan, mengatakan bahwa kewarganegaraan tidak dibeda-bedakan atas dasar agama. Kelompok minoritas non-Muslim memiliki hak asasi manusia yang sama dengan yang dimiliki umat Islam. Prinsip-prinsip yang diajarkan Islam, seperti keadilan dan persamaan, berlaku kepada seluruh warganegara, baik Muslim maupun bukan. Bagi al-Gannusyi, diskriminasi terhadap kalangan non-Muslim dan perlakuan yang menganggap mereka sebagai warganegara kelas dua adalah tindakan melanggar ajaran agama dan merusak citra Islam.

Kendati demikian, penerapan status *zimmi* masih mungkin terjadi dalam konteks penerapan syariat Islam. Jangankan kepada umat Kristiani — seperti di Sudan Selatan atau Kristen Koptik di Mesir: Di Pakistan, setelah Ahmadiyah ditetapkan Presiden Zulfikar Ali Bhutto pada 1974 sebagai minoritas non-Muslim, warga Ahmadiyah juga sering diperlakukan sebagai *zimmi*. Sepuluh tahun kemudian, Presiden Zia-ul Haq mengeluarkan ordonansi yang melarang Ahmadiyah menyebut diri mereka Muslim atau menyebut agama mereka Islam. Seperti tampak dari uraian Bab 5 di atas, mereka juga dilarang menggunakan istilah-istilah Islam, menyerukan azan, menyebut tempat ibadah mereka masjid, dan mendakwahkan ajaran mereka. Ada sanksi pidana maksimal tiga tahun penjara dan denda untuk pelanggaran ordonansi Jendral Zia-ul Haq ini.[25]

Bagi masyarakat Muslim sendiri, bahaya diskriminasi terhadap perempuan yang timbul karena penerapan syariat Islam adalah masalah yang paling pelik. Sebab, di satu sisi syariat Islam memberi perempuan status yang setara dengan laki-laki. Banyak ulama, yang umumnya laki-laki, juga menegaskan bahwa Islam adalah agama yang memuliakan perempuan. Akan tetapi, di sisi lain, perempuan seringkali menjadi korban pertama penegakan syariat Islam. Ini tampak, antara lain, dalam penerapan hukum status personal seperti *khul'* di Mesir dan dalam penerapan hukum kriminal seperti zina. Kasus-kasus yang paling mengganggu ialah kasus-kasus dari Nigeria, seperti kasus Bariya Ibrahim Magazu yang hamil dan melaporkan dirinya diperkosa, tetapi tidak berhasil membuktikannya. Ia dihukum cambuk 180 kali: yang seratus sebagai hukuman zina, dan yang 80 sebagai hukuman *qazaf*, menuduh orang lain berbuat zina. Kasus lainnya dari Nigeria ialah Safiya Huseini dan Amina Lawal yang dijatuhi hukum rajam atas tuduhan zina dan mengundang protes internasional. Seperti telah disebutkan, seorang perempuan Pakistan, Zafran Bibi, juga dihukum rajam setelah melapor diperkosa iparnya, karena tidak cukup bukti ketika kasusnya disidangkan di pengadilan.

Perlakuan diskriminatif lainnya adalah dari Sudan. Umar al-Basyir mengeluarkan peraturan yang mengharuskan perempuan duduk di bagian belakang dalam transportasi publik di Khartoum, ibukota Sudan. Setelah kudeta 1989, Jendral al-Basyir juga memecat ribuan pegawai perempuan karena tidak sesuai dengan syariat Islam *a la* rezim al-Basyir. Perlakuan diskriminatif terhadap perempuan yang lebih buruk dan mengkhawatirkan adalah yang terjadi di Afganistan pada era Taliban.

Gerakan perempuan yang telah merebak di Malaysia, Mesir, Indonesia, dan negeri-negeri Muslim lainnya, telah mengajukan berbagai keberatan dan protes terhadap praktek penerapan syariat yang bertentangan dengan hak asasi perempuan seperti terjelma dalam CEDAW. Perlu ditekankan di sini bahwa, kecuali Sudan — karena menurut Jendral Umar al-Basyir, penguasa Sudan, CEDAW bertentangan dengan nilai-nilai kewanitaan Sudan — negeri-negeri Muslim yang ditinjau dalam tulisan ini telah meratifikasi atau mengakses CEDAW atau Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Nigeria menandatangani CEDAW pada 1984 dan meratifikasinya setahun kemudian tanpa reservasi. Mesir menandatangani CEDAW pada 1980 dan meratifikasinya setahun kemudian dengan beberapa reservasi. Malaysia menerima CEDAW pada 1995 dengan sedikit reservasi. Pakistan menerima CEDAW pada 1996 dengan deklarasi umum bahwa penerimaan Pakistan itu tunduk kepada ketentuan-ketentuan konstitusi nasional. Indonesia juga telah menandatangani CEDAW pada 1980 dan meratifikasinya pada 1984.

Penerapan syariat Islam, pada faktanya, bukanlah masalah sederhana. Selain implikasinya terhadap HAM seperti yang baru disebutkan, di dalam isu ini terdapat berbagai keruwetan yang hingga kini belum terpecahkan. Di kalangan ulama sendiri, misalnya, masih terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syariat dan bagaimana bentuk konkretnya. Ketiadaan rumusan syariat yang jelas tentunya sangat potensial menimbulkan konflik internal di kalangan

umat Islam sendiri. Pengalaman Pakistan, dalam hal ini, barangkali dapat dirujuk. Elan dasar pendirian "republik Islam" ini adalah kehendak komunitas Muslim membentuk negara di mana mereka mampu menerapkan ajaran Islam dan hidup selaras dengan petunjuknya. Tetapi, sejak berdirinya Republik Islam Pakistan pada 3 Juni 1947, negara ini mengalami kesulitan serius dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan yang berkepanjangan dalam Majelis Konstituante – demikian pula hasil kompromi antara kubu tradisionalis dan modernis yang terjelma dalam *Objectives Resolution* (1949),[26] Konstitusi Pertama (1956), Konstitusi Kedua (1962) ataupun amandemen-amandemennya yang tidak memuaskan seluruh pihak – dengan jelas merefleksikan hal ini.

Ketika sampai kepada hukum Islam, kesulitan yang sama juga dihadapi kaum Muslimin Pakistan. Dalam benak para modernis, hukum Islam — agar bisa diterapkan — mesti dimodernisasi selaras dengan perkembangan dan kebutuhan zaman. Sementara kubu tradisional menuntut bahwa *fiqh*, yang dihasilkan para *mujtahid* lewat deduksi dan derivasi dari al-Quran dan Sunnah Nabi, harus diberlakukan tanpa kecuali. Kontroversi sengit tentang *riba* dan bunga bank, pendayagunaan *zakat*, program keluarga berencana, hukum kekeluargaan Islam, dan lainnya, merupakan cerminan betapa sulitnya kaum Muslimin Pakistan mendefinisikan syariat Islam untuk konteks negeri mereka.

Akibat dari kesulitan tersebut adalah kekacauan dan kerancuan dalam definisi "Islam" yang menyertai pengalaman kenegaraan Pakistan. Kompromi-kompromi yang dicapai tentu saja tidak selaras dengan modernisasi yang dikehendaki kubu modernis ataupun *status quo* yang hendak dipertahankan kelompok tradisionalis. Ajang kontroversi pun melebar kepada konflik serta aksi-aksi penjarahan, pembakaran, terorisme dan pembunuhan, sampai pada penetapan kaum Ahmadiyah sebagai minoritas non-Muslim di masa Zulfikar Ali Bhutto (1974). Bahkan, Konstitusi 1973 yang diundangkan Bhutto dan dipandang sebagai konstitusi paling islami dalam

sejarah Pakistan, memiliki klausa tentang presiden, perdana menteri dan beberapa pejabat penting lainnya wajib melakukan sumpah jabatan yang secara eksplisit menyatakan Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir.

Penerapan syariat Islam di beberapa negeri Muslim juga telah memicu konflik antar komunitas keagamaan. Sudan dan Nigeria merupakan ilustrasi yang baik untuk kasus ini. Ketika rezim Ja'far Numeiri (1969-1985) berkuasa setelah suatu kudeta militer di Sudan, pada 1972 dicapai terobosan mengenai masalah konflik utara-selatan lewat Persetujuan Addis Ababa yang terkenal itu. Persetujuan ini memberikan otonomi regional kepada Sudan Selatan, dengan badan legislatif dan eksekutif terpisah. Pemerintah pusat tetap memegang kendali politik luar negeri dan pemungutan pajak. Selain itu, kebebasan beragama dijamin. Tetapi, otonomi ini hanya dinikmati hingga 1983. Pada penghujung kekuasaannya, kebijakan-kebijakan nasionalis sekuler yang diambil Numeiri pada masa awal kekuasaannya berubah secara dramatis ke arah islamisasi. Menguatnya revivalisme Islam, potensi politiknya, serta keinginan Numeiri untuk mengontrol dan mengooptasi kekuatan tersebut di Sudan, merupakan latar belakang bagi perubahan kebijakan Numeiri. Pada 8 September 1983, lewat dekrit presidensial, Numeiri memberlakukan syariat Islam sebagai satu-satunya hukum di Sudan. Kelompok minoritas non-Muslim, seperti Kristen misalnya, dengan tegas menolak islamisasi Numeiri, dan konflik utara-selatan di Sudan pun kembali bergolak.

Sementara di Nigeria, penerapan syariat telah menimbulkan persoalan yang lebih parah antara Muslim dan non-Muslim, serta tidak jarang meledak dalam bentuk konflik dan kerusuhan komunal. Menurut suatu perhitungan yang konservatif, lebih dari 6000 orang meregang nyawa dalam berbagai kerusuhan antar agama sejak 1999 hingga 2002 di negeri ini lantaran penerapan syari'at Islam.

Krisis konstitusional juga seringkali timbul karena penerapan syariat Islam, seperti tampak dari kasus penerapan

hudud di Kelantan dan Terengganu, Malaysia, dan di negara-negara bagian Nigeria yang menerapkan syariat Islam. Di negara-negara ini, pemerintah federal sudah menyatakan bahwa legislasi di tingkat negara bagian itu bertentangan dengan konstitusi — karena menurut konstitusi hukum kriminal adalah bagian dari yurisdiksi Federal. Di Malaysia, konflik konstitusi mengakibatkan ketentuan-ketentuan *hudud* di Kelantan dan Terengganu tidak dapat berlaku walaupun, salain kasus Kelantan, sudah ditetapkan parlemen negara bagian sepuluh tahun lalu. Di Nigeria pun demikian. Pemerintah federal mengatakan hukum *hudud* negara-negara bagian di utara Nigeria bertentangan dengan hukum federal. Akan tetapi, berbeda dari Malaysia, pemerintah Federal Nigeria mengambil kebijakan lepas tangan sehingga negara bagian menerapkan hukum *hudud*, antara lain karena penguasa sedang memerlukan dukungan dari kalangan yang ingin menerapkan *hudud*.

Di Indonesia, pemberian otonomi khusus kepada NAD untuk antara lain memberlakukan syariat Islam, seperti ditunjukkan dalam bab 2, juga dapat menimbulkan krisis konstitusi, karena berbagai qanun yang diterbitkan di daerah tersebut berseberangan dengan undang-undang lainnya, sekalipun ada mandat yang bersumber dari UU otonomi khusus NAD. Sementara sejumlah peraturan daerah (perda) bernuansa syariat yang diundangkan beberapa pemerintah daerah di Indonesia juga dipandang bertentangan dengan undang-undang yang lebih tinggi. Pemerintah pusat, dalam kasus ini, telah mengeluarkan perintah agar peraturan daerah-peraturan daerah tersebut dicabut oleh pemerintah daerah dan dewan legislatif lokal. Kalau tidak, pemerintah pusat mengancam akan membatalkannya.

Catatan:

[1] Lihat Samsu Rizal Panggabean, "Dîn, Dunyâ, dan Daulah," *Ensiklopedia Dunia Islam*, ed. Taufik Abdullah, *et.al.*, (Jakarta: Ikhtiar Baru, 2002), vol. 6. hal. 46 ff.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 An-Na'im, *Towards*, hal. 33.

7 Shahrough Akhavi, "The Clergy's Concepts of Rule in Egypt and Iran," *Annals, AAPSS*, vol. 525, November 1992, hal. 93.

8 Fauzi M. Najjar, "The Application of Sharia Laws in Egypt," *Middle East Policy*, vol. I, no. 3, 1992, hal. 63-64.

9 *Ibid.*, hal. 73.

10 Lihat Hizbut Tahrir Indonesia, *Selamatkan Indonesia dengan Syariah*, (t.t.: Hizbut Tahrir Indonesia, 2002), *passim*.

11 Walid Saif, "Human Rights and Islamic Revivalism," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 5, no. 1, 1994.

12 Louay M. Shafi, "Human Rights and Cultural Reform in Contemporary Muslim Society: From Hegemonic Discourse to Cross-Cultural Dialogue," tersedia di http://home.att.-net/~louaysafi/articles/1999/human32.html.

13 Tentang hukum pidana di dunia Islam, lihat M. Cherif Bassiouni, "A Search for Islamic Criminal Justice: An Emerging Trend in Muslim States," dalam Barbara Freyer Stowasser, ed., *The Islamic Impulse* (London & Sydney: Croom Helm, 1987), hal. 244-254;

14 Dalam salah satu draft rancangan Qanun di Nanggroe Aceh Darussalam, *diyat*, dan tidak retaliasi, digunakan untuk korban kejahatan militer pada masa penerapan Daerah Operasi Militer di Aceh (1989-1998). Di dalam "Usulan Undang-undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syari'ah Islam" yang dikeluarkan Markaz Pusat Majelis Mujahidin, aturan pidana *qishash* diatur dalam Bagian Kelima, ps. 29-42.

15 Najjar, "The Application of Sharia Laws in Egypt," hal. 68.

16 *Ibid.*, hal. 69.

17 Tentang protes gerakan perempuan terhadap *hudud*, lihat Zainah Anwar, "What Islam, Whose Islam? Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights," dalam Robert W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), hal. 227-252.

18 Lihat Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, (London: Univ. of London the Athlon Press, 1976), hal. 42 ff.; John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1982), hal. 94-102.

19 Anderson, *ibid.*, hal. 51.

20 Cf. Joseph Schacht, "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica*, vol. 12 (1960), hal. 120.

21 Anderson, *Law Reform*, hal. 52.

22 Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 1, no. 4, (1970), hal. 325 f.

23 Lihat artikel "Murtadd" dalam *Encyclopoedia of Islam* CD Rom edition.

24 Lihat Louay M. Safi, "Human Rights and Islamic Legal Reform," tersedia di http://www.iiu.-edu.my/deed/articles/human3.pdf; lihat juga art. "Hukuk" dalam *Encyclopoedia of Islam*, CD Rom edition.

25 Pada tahun 1984, beberapa tokoh Ahmadiyah mengajukan petisi kepada Mahkamah Syariat Federal Pakistan meminta peninjauan ulang terhadap ordonansi tersebut, dengan disertai pertimbangan-pertimbangan berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Petisi tersebut ditolak Mahkamah pada 28 Oktober 1984. Lihat "Judgment of Federal Shariat Court, Pakistan" tersedia di http://www.irshad.org/idara/qadiani/legal/pkcort84.htm, diakses 17 Januari 2003.

26 *Objectives Resolution* ditubuhkan sebagai mukadimah dalam Konstitusi 1956, 1962, dan 1973, serta amandemen-amandemennya. Dalam amandemen ke-8 Konstitusi 1973, yang disahkan pada 1985, *Objectives Resolution* dinyatakan sebagai bagian operatif konstitusi tersebut.

Bab 6

Beberapa Kemungkinan Pemecahan

ADA beberapa kemungkinan pemecahan metodologis dan praktis terhadap berbagai masalah yang dihadapi dalam isu penegakan syariat Islam. Uraian berikut mencoba menawarkan sejumlah kemungkinan pemecahan masalah tersebut berdasarkan hasil kajian dan analisis yang telah dilakukan dalam bab-bab sebelumnya.

Ijtihad

Ijtihad, di kalangan kaum Muslimin, telah dipandang selama ini sebagai salah satu cara yang telah mapan untuk menjabarkan hukum Islam ke dalam berbagai situasi. Secara harfiah, *ijtihad* bermakna "upaya serius," dan secara teknis menunjuk kepada penggunaan nalar individu pada umumnya, atau secara khusus merujuk kepada penggunaan metode penalaran lewat *qiyas* (analogi).[1]

Hingga pertengahan abad ke-9, *ijtihad* dimanfaatkan secara bebas oleh para sarjana dari berbagai aliran hukum Islam klasik, yang sering dirujuk sebagai *ra'y* (opini), tanpa menimbulkan masalah serius di kalangan kaum Muslimin. Tetapi, setelah periode formatif hukum Islam berakhir, mulai

muncul masalah tentang siapa yang memenuhi kualifikasi untuk melaksanakan *ijtihad*. Pada pertengahan abad ke-9, muncul gagasan bahwa hanya para sarjana besar masa lalu yang memiliki hak berijtihad, dan gagasan ini mulai memperoleh pengikut yang luas pada abad yang sama. Pada permulaan abad ke-10, tercapai titik kritis ketika para sarjana hukum Islam memandang seluruh permasalahan keagamaan yang esensial telah dibahas secara tuntas. Semacam konsensus akhirnya mulai mapan yang kurang lebih bermakna bahwa mulai saat itu tidak seorangpun yang boleh mengklaim memiliki kualifikasi untuk melaksanakan *ijtihad* mutlak, dan bahwa aktivitas di masa mendatang harus dibatasi pada penjelasan, aplikasi, dan penafsiran doktrin-doktrin yang telah dirumuskan. Penutupan pintu *ijtihad* ini, sebagaimana biasa dirujuk, secara logis mengarah kepada kebutuhan terhadap taqlid – suatu istilah yang lazimnya diartikan sebagai penerimaan terhadap doktrin mazhab-mazhab dan otoritas-otoritas yang telah mapan.[2]

Akibat penutupan pintu *ijtihad* adalah kemandegan hukum Islam dan matinya kreativitas pemikiran Islam yang disembelih di atas altar persatuan. Dalam latar semacam ini, Ibn Taymiyyah (w. 1328) menggugat doktrin tertutupnya pintu *ijtihad* dengan mengklaim hak *ijtihad* mutlak bagi dirinya. Pengaruh Taymiyyah hanya terbatas di kalangan murid-muridnya. Beberapa abad kemudian, muncul Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1787), Muhammad ibn Ali al-Sanusi (w. 1859), dan Syah Wali Allah al-Dihlawi (1702-1762) yang menegaskan kembali seruannya.

Pada periode modern Islam, kebanyakan pemikir Muslim yakin bahwa pelaksanaan *ijtihad* merupakan kunci untuk mengimplementasi Islam – termasuk hukumnya – ke dalam konteks kontemporer. Seluruh reformis Muslim abad ke-20 menunjukkan antusiasmenya terhadap konsep *ijtihad*. Muhammad Iqbal (1875-1938), salah satu figur utama modernis Muslim, misalnya, memandang *ijtihad* sebagai prinsip gerak dalam struktur Islam.[3] Asaf Ali Ashgar Fyzee bahkan

menyiratkan dalam salah satu tulisannya kebolehan non-muslim untuk berijtihad,[4] suatu gagasan yang sangat relevan dalam konteks negara majemuk. Dengan demikian, tidak ada diskriminasi warga negara untuk berpartisipasi dalam proses-proses perumusan kebijakan negara. Semua warga negara setara serta memiliki hak dan kewajiban yang sama.

Dalam debat-debat modern, pentingnya aplikasi *ijtihad* dikaitkan dengan kemungkinan yang diberikannya untuk menyegarkan pemahaman Islam dan hukum Islam selaras dengan kondisi masyarakat kontemporer. Ia merupakan suatu proses penafsiran dan penalaran yang berkesinambungan untuk membumikan pesan ilahi ke dalam kondisi kaum Muslimin yang selalu berubah. Dengan kata lain, *ijtihad* merupakan *conditio sine qua non* bagi kelangsungan Islam dan hukum Islam dalam dunia modern. Pada titik ini, *ijtihad* dapat dimaknai sebagai upaya serius memahami sumber-sumber Islam yang orisinal dan otentik secara sistematis, komprehensif dan berjangka panjang.

Dalam berbagai praktek dan pengalaman penerapan syariat Islam, seperti telah ditelusuri dalam bab-bab lalu, eksploitasi *ijtihad* untuk menjabarkan syariat ke dalam tataran praktis terlihat belum optimal. Bahkan, ada kecenderungan kuat untuk mereduksi *ijtihad* ke dalam metode seleksi (*takhayyur*) dan eklektik (*talfiq*) yang berorientasi ke masa lalu, dalam capaian-capaian pemikiran hukum Islam klasik. Upaya semacam ini telah mengabaikan tuntutan, keprihatinan, dan berbagai masalah yang dihadapi masyarakat Muslim kontemporer.

Kendala utama yang mesti dihadapi dalam hal ini adalah pandangan dunia lama Islam, yang menguasai kehidupan dan pemikiran kaum Muslimin selama berabad-abad. Pandangan dunia ini dibentuk secara bertahap selama tiga atau empat abad pertama Islam, dan memperoleh bentuknya yang pasti di sekitar abad ke-12.[5] Setelah itu, pandangan dunia ini tidak lagi mengalami perubahan yang substansial. Berbagai gagasan aliran-aliran sempalan Islam yang awal sebagian besarnya

telah diperas keluar, dan yang tinggal hanyalah peluang kecil bagi pandangan-pandangan baru untuk berkembang.

Pemapanan pandangan dunia tersebut memang mengalami momentum yang menentukan ketika gerbang *ijtihād* ditutup di sekitar abad ke-10. Barangkali lantaran proses pemapanan semacam itulah, sehingga kebekuan merupakan salah satu karakteristik pandangan dunia lama yang paling menonjol. Gagasan tentang perkembangan, dengan demikian, tidak lagi eksis di dalam Islam. Sebaliknya, muncul anggapan yang kuat bahwa sejak masa Nabi umat manusia pada hakikatnya tidak lagi berubah, bahkan akan semakin memburuk dengan berlalunya waktu. Karena sifat dasar manusia tidak berubah, maka pada prinsipnya tidak mungkin timbul masalah-masalah baru, sehingga tidak terdapat kebutuhan mendasar untuk reformulasi *syarī'ah*. Jadi, kebekuan telah memberi pembenaran kepada para ulama untuk menegaskan finalitas aturan dan hukum perilaku manusia yang diajarkan Islam.

Cara memandang dunia yang statis ini secara logis mengarah kepada idealisasi Islam awal. Karena proses penempaan dan pemapanan pandangan dunia tersebut berjalan pada masa-masa awal, gambaran syariat ideal dipandang terefleksikan dalam masa-masa tersebut. Terdapat suatu pengertian di mana Islam sejarah (*historic Islam*) telah diidealisasikan kaum Muslimin, atau setidak-tidaknya ditempa selaras dengan "tuntutan-tuntutan emosi keagamaan dan dogma teologis" – meminjam ungkapan H.A.R. Gibb.[6] Versi Islam sejarah yang disepakati ulama ini telah menjadi bagian dari pandangan dunia standar, dan setiap penyimpangan darinya dipandang sebagai *bid'ah* yang harus dibasmi.

Implikasi dari idealisasi Islam awal adalah romantisisme yang berupaya menciptakan kembali sesuatu yang telah lama berlalu ditelan sejarah. Karena karakter atau kondisi sosial manusia dianggap tidak mengalami perubahan hakiki, maka kembali ke masa awal diharapkan dapat memecahkan seluruh permasalahan masa kini. Asumsi semacam ini jelas keliru, karena dengan berlalunya masa telah terjadi perubahan besar-

besaran dalam nilai, struktur sosial dan budaya sebagai akibat dari kemajuan yang dicapai manusia dalam berbagai bidang, seperti ilmu pengetahuan dan teknologi. Prestasi-prestasi besar yang dicapai manusia telah menyodorkan berbagai tantangan serius terhadap penegakan syariat.

Dalam salah satu karya monumentalnya, Arnold Toynbee berbicara tentang "idolisasi" – "pemberhalaan", bukan "idealisasi" – pribadi-pribadi tertentu atau institusi yang eksis dalam suatu masa singkat, sembari mengemukakan ilustrasi-ilustrasi terinci tentangnya.[7] Sekalipun tidak menyinggung kaum Muslimin, konsepsinya dapat diterapkan kepada mereka dengan efek yang sama tegasnya. Dalam kasus ini, yang "diberhalakan" kaum Muslimin bukanlah Islam awal *an sich*, tetapi penafsiran Islam hasil tempaan para ulama pada tiga atau empat abad pertama Hijriah, yang menafikan adanya perubahan atau perkembangan. Penafsiran itu memang sangat cocok untuk berbagai tujuan ketika pertama kali dibentuk. Tetapi, perubahan-perubahan mendasar dalam kehidupan manusia mengharuskan adanya perubahan dalam penafsiran tersebut.

Akibat aplikasi *ijtihad* yang berorientasi ke belakang – yang oleh sejumlah pengamat dikritik sebagai penerapan doktrin *taqlid* yang ekstrem – dan mengabaikan perubahan sosial serta permasalahan yang dihadapi kaum Muslimin kontemporer, muncul masalah-masalah serius sehubungan dengan penerapan hukum Islam dan nilai-nilai yang diterima secara universal oleh masyarakat dunia, termasuk masyarakat Muslim. Jadi, aplikasi syariat Islam di sejumlah negeri Muslim, misalnya, telah berseberangan dengan hak-hak asasi manusia yang berbagai konvensinya telah diratifikasi negeri-negeri Muslim. Ada tiga aspek HAM yang paling banyak terkait dengan penerapan syariat Islam: pembatasan terhadap kebebasan beragama, diskriminasi terhadap perempuan, dan diskriminasi terhadap nonmuslim, sebagaimana telah disebutkan.

Dalam berbagai kasus semacam itu, aplikasi *ijtihad* yang kontekstual merupakan salah satu kemungkinan yang bisa mengatasi nestapa dan keprihatinan masyarakat Muslim

kontemporer. Bila kemungkinan ini disepakati, penggagasan kembali syariat Islam lewat *ijtihad-ijtihad* yang kontekstual dapat dilakukan secara bertahap, selaras dengan kebutuhan dan skala prioritas yang ditetapkan. Dalam buku *Tafsir Kontekstual al-Quran,* ditawarkan dua kerangka konseptual untuk penafsiran kembali Islam, termasuk syariat Islam. Yang pertama adalah memahami al-Quran dalam konteks kesejarahan dan literernya untuk kemudian diproyeksikan kepada situasi masa kini, dan yang kedua adalah gerakan sebaliknya, yaitu membawa fenomena-fenomena sosial dewasa ini ke dalam naungan tujuan-tujuan al-Quran.[8]

Tawaran pendekatan kontekstual di atas hanya merupakan salah satu pendekatan dari sekian banyak pendekatan kontekstual lain yang bisa dimanfaatkan dalam hal ini. Yang perlu ditekankan di sini adalah pendekatan yang digunakan itu mesti dibangun di atas prinsip-prinsip yang diterima secara luas, dapat dipertanggungjawabkan, dan memenuhi tuntutan masyarakat Muslim modern. *Ijtihad* semacam itu bisa dilakukan secara individual ataupun kolektif – baik melalui aktivitas lembaga legislatif atau komunitas epistemik yang akan dibicarakan nanti. Salah satu mekanisme yang dapat memapankan *ijtihad* individual atau kolektif adalah *ijma'*.

Ijma'

Konsensus atau *ijma'* selama berabad-abad telah menjadi validasi terpenting terhadap berbagai keputusan di dalam Islam, khususnya di kalangan Sunni. Nabi Muhammad dikabarkan pernah bersabda: Umatku tidak akan bersepakat dalam kekeliruan. Berpijak pada hadits inilah otoritas *ijma'* yang mengikat itu disandarkan. Bahkan, di kalangan Sunni, otoritas final untuk penafsiran keagamaan diletakkan pada konsensus (*ijma'*) atau putusan kolektif masyarakat muslim. Implikasinya, konsensus memainkan peran yang penting dalam perkembangan hukum Islam dan memberi andil yang signifikan terhadap kodifikasi hukum atau penafsiran syariat.

Tetapi, dalam konsep tradisional, hanya para sarjana (*'ulama'*) yang memiliki peran dalam mencapai konsensus. Masyarakat pada umumnya tidak begitu diperhitungkan.[9] Dengan demikian, *ijma'* – dalam pengertian lama – lebih bersifat elitis. Selain itu, masih dalam konsepsi klasik, *ijma'* berorientasi ke belakang dalam kesepakatan ulama di masa-masa silam. Bahkan, di kalangan mazhab Islam tertentu, seperti Hanbaliyah dan berbagai aliran neo-Hanbaliyah serta Salafiyah, *ijma'* dibatasi pada level para sahabat Nabi. *Ijma'* apapun yang datang setelah era tersebut tidak memiliki nilai mengikat, terlebih lagi jika ia meratifikasi doktrin yang bertentangan dengan tradisi para sahabat.

Gagasan *ijma'* yang agak luas dari masa klasik adalah yang dikemukakan al-Syafi'i dan belakangan oleh al-Ghazali. Bagi keduanya, *ijma'* adalah kesepakatan umum kaum Muslimin secara menyeluruh.[10] Tetapi, gagasan ini lebih bersifat utopis, karena tidak ada kesepakatan umat Islam yang benar-benar bulat atau menyeluruh sepanjang sejarah Islam. Yang ada hanyalah kesepakatan mayoritas, bahkan di tingkat lokal.

Dalam periode modern, pemikir-pemikir Muslim mengembangkan konsep *ijma'* dengan berbagai kemungkinan baru yang tidak statis. Muhammad Hamidullah, misalnya, memandang *ijma'* memberikan berbagai peluang yang menjanjikan dalam mengembangkan hukum Islam dan mengadaptasikannya kepada berbagai perubahan sirkumstansi.[11] Muhammad Iqbal mengungkapkan keinginannya tentang *ijma'* sebagai transfer kekuasaan *ijtihad* dari individu yang mewakili mazhab-mazhab yang terorganisasi ke dalam bentuk "institusi legislatif permanen" atau majelis legislatif.[12] Dengan mentransfer *ijtihad* kepada lembaga legislatif, yang bisa saja beranggotakan Muslim awam atau bahkan nonmuslim, Iqbal tentu saja tidak memberikan kualifikasi apapun untuk pelaksanaan *ijtihad*, kecuali memiliki wawasan yang tajam dalam masalah hukum.[13] Tetapi, untuk menghindari kemungkinan terjadinya salah tafsir terhadap sumber-sumber Islam, Iqbal menyetujui masuknya para ulama ke dalam majelis legislatif

untuk membantu dan memimpin perbincangan-perbincangan bebas tentang masalah yang bertalian dengan syariat.[14] Sementara Rasyid Ridla mengungkapkan gagasan pemanfaatan *jama'ah*, badan legislatif yang ditunjuk untuk membantu pemimpin tertinggi (*al-imam al-a'zam*).[15] Tetapi, gagasan Ridla ini hanya bermakna di dalam perspektif restorasi khilafah.

Melanjutkan alur pemikiran Iqbal, sarjana pemikir neomodernis asal Pakistan, Fazlur Rahman mengungkapkan kemungkinan baru *ijma'* dalam masyarakat kontemporer. Baginya, *ijtihad* yang dihasilkan individu atau kelompok kerja akan mengkristal ke dalam *ijma'* setelah melalui interaksi ide yang ketat.[16] Dengan demikian, *ijma'* yang merupakan cerminan konsensus mayoritas masyarakat itu, lebih bersifat dinamis dan berorientasi ke depan, serta tidak monolitik. Golongan minoritas yang merasa *ijtihad*-nya lebih mendekati kebenaran, memiliki peluang meyakinkan masyarakat akan kebenaran gagasannya. Apabila mayoritas masyarakat telah menerima gagasan minoritas, maka gagasan itu membentuk *ijma'* baru dan menggantikan *ijma'* lama.[17] Aktivitas menggalang konsensus masyarakat ini, menurut Rahman, adalah *syura* yang dimaksudkan al-Quran.[18]

Pada level negara, *ijma'* masyarakat akan ditempa atau dirumuskan ke dalam bentuk hukum dan perundang-undangan oleh lembaga legislatif, yang disebut Rahman sebagai lembaga *syura-ijma'*. Dalam pandangan Rahman, majelis ini dipilih rakyat tanpa kualifikasi apapun. Dalam masalah-masalah pelik, majelis dapat meminta advis kepada para ahli.[19] Hukum yang diundangkan majelis bisa saja benar atau keliru. Tetapi, sepanjang hukum tersebut mencerminkan kehendak masyarakat, ia akan tetap bersifat islami dan demokratis karena merepresentasikan *ijma'* umat. Lebih jauh, konsensus yang diundangkan itu bisa diubah, karena secara potensial selalu terdapat kemungkinan bagi pandangan minoritas untuk menjadi mayoritas melalui proses perdebatan,[20] atau "tawar-menawar demokratis" (*democratic bargaining*) dalam istilah

Alfred Stepan.[21] Rahman bahkan mengelaborasi konsepnya tentang lembaga *syura-ijma'* ini ke dalam suatu majelis internasional yang anggotanya berasal dari majelis legislatif negeri-negeri Muslim. Tugasnya adalah memberi advis yang selanjutnya akan dirumuskan ke dalam undang-undang oleh majelis nasional negeri-negeri Muslim berdasarkan sinaran perbedaan lokal/regional dan situasi sosial masing-masing negeri.[22]

Dengan demikian, *ijma'* bisa memberikan pijakan yang efektif untuk menerima kekuasaan mayoritas (*majority rule*). Sejalan dengan ini, Louay M. Shafi juga mengemukakan bahwa legitimasi negara tergantung pada sampai sejauh mana organisasi dan kekuasaan negara merefleksikan kehendak masyarakat Muslim, karena – seperti ditegaskan para yuris klasik – legitimasi institusi negara tidak terambil dari sumber-sumber tekstual, tetapi didasarkan terutama pada prinsip *ijma'*.[23] Dengan kata lain, *ijma'* bisa memberi kemungkinan legitimasi demokrasi bagi kaum Muslimin dan menawarkan prosedur untuk menjalankannya.

Uraian yang dikemukakan sejauh ini memperlihatkan kemungkinan *ijma'* sebagai mekanisme yang memungkinkan aplikasi syariat Islam dalam konteks dewasa ini. *Ijtihad* individu atau kelompok yang telah diterima secara mayoritas oleh publik merupakan *ijma'* yang semestinya dituangkan ke dalam konstitusi, undang-undang, ketetapan, atau peraturan oleh majelis legislatif di tingkat lokal atau nasional. Ketentuan yang ditempa dalam proses semacam ini, tentunya tidak bersifat monolitik dan secara potensial bisa diubah atau diamandemen jika terdapat *ijma'* baru yang merevisinya.

Dengan mekanisme pemapanan *ijma'* semacam itu, ia memberikan kemungkinan deliberasi dan perdebatan publik, atau *democratic bargaining*, sehingga berbagai sudut pandang yang berkembang dan dikembangkan secara individual ataupun kolektif mendapat kesempatan untuk didengar sebelum masyarakat akhirnya secara konsensus atau mayoritas memilih yang dianggap laik. Ketika putusan mayoritas tercapai, seluruh anggota masyarakat – baik Muslim maupun bukan –

harus berupaya mengejawantahkannya ke dalam praktek. Penggagas, pengikut atau yang menyetujui pandangan minoritas juga harus menerima keputusan mayoritas dan berupaya mengimplementasikannya sebagai suatu konsensus.

Mekanisme *ijma'* yang baru diuraikan secara eksplisit menggagaskan keterlibatan seluruh anggota masyarakat, termasuk nonmuslim, dalam proses tersebut. Tidak ada yang aneh dalam keterlibatan nonmuslim di dalam proses ini. Hasan al-Banna, dalam risalah *Nahwa an-Nur* (1936), mensinyalir ada orang menganggap bahwa dengan menjadikan Islam sebagai landasan kehidupan, maka hal ini berarti minoritas nonmuslim tidak dapat hidup di lingkungan umat Islam dan persatuan di antara berbagai unsur masyarakat tidak mungkin tercapai. Menurut al-Banna, anggapan semacam itu tidak selaras dengan prinsip persamaan dan pengakuan Islam terhadap minoritas nonmuslim (*`aqalliyyat*). Agama Islam, menurut al-Banna, mengkuduskan kesatuan kemanusiaan umum (*al-wahdah al-insaniyyah al-'ammah*), kemudian kesatuan keagamaan umum (*al-wahdah al-diniyyah al-'ammah*), kemudian kesatuan keagamaan khusus umat Islam (*al-wahdah al-diniyyah al-khassah*). Implementasi prinsip-prinsip ini, menurut al-Banna, tidak akan menimbulkan perpecahan, malahan menjadikan persatuan berdimensi sakral dan religius. Al-Banna sendiri mempraktekkan prinsip-prinsip di atas dalam kehidupannya.[24]

Muhammad al-Ghazali meneruskan gagasan al-Banna sehubungan dengan minoritas nonmuslim. Menurutnya, masyarakat Islam dibina di atas prinsip toleransi, kerja sama, dan inklusivitas. Umat Yahudi dan Kristen yang bersedia hidup berdampingan dengan umat Islam "sudah menjadi Muslim dilihat dari sudut politik dan kewarganegaraan," karena persamaan hak dan kewajibannya, walaupun secara pribadi mereka tetap pada akidah dan ibadah mereka. Lebih lanjut, tafsiran yang mengatakan Islam memerintahkan pemutusan hubungan dan koordinasi dengan kalangan nonmuslim (3:28, 5:51, dan 9:8), dalam pandangan al-Ghazali, adalah tafsiran

yang menanggalkan ayat-ayat al-Quran dari konteksnya. Ketiga ayat ini berbicara mengenai kalangan nonmuslim yang melancarkan permusuhan dan perang terhadap Islam dan umatnya.[25]

Senada dengan itu, Fazlur Rahman menekankan sikap anti-eksklusivisme Islam sehubungan dengan komunitas-komunitas keagamaan lainnya seperti Yahudi dan Kristen. Berdasarkan sejumlah ayat al-Quran (2:62 dan 5:69), Rahman mengatakan siapa pun yang percaya kepada monoteisme dan hari akhirat, serta melakukan perbuatan baik akan selamat. Ia mengkritik tafsiran-tafsiran lama yang mengatakan kesaksian nonmuslim tidak dapat digunakan terhadap Muslim di pengadilan. Ia juga mengatakan bahwa hukuman mati terhadap orang-orang yang *murtadd*, yaitu yang keluar dari agama Islam, bertentangan dengan ajaran al-Quran. Sebab, jika kitab suci menganggap tindakan *murtadd* pantas dihukum mati, tentu hukuman itu akan tercantum di dalamnya. Hukuman ini justru bersumber dari kesalahpahaman terhadap peristiwa perang *riddah* (*murtadd*) yang terjadi pada masa Khalifah Abu Bakr. Tindakan khalifah dilakukan karena sekelompok orang tidak mau membayar zakat sehingga dianggap memberontak terhadap otoritas pusat. Dengan kata lain, hukuman ini bersumber dari logika imperium Islam, bukan dari ajaran al-Quran. Bahkan, kitab suci tersebut mengatakan tidak ada paksaan dalam agama dan karenanya hukum *murtadd* harus ditolak lantaran bertentangan dengan ajaran al-Quran. Dalam negara modern, seluruh warga negara harus dipandang sebagai warga negara yang setara satu sama lain, sehingga sistem perpajakan yang sama harus diterapkan kepada seluruh warganegara, baik Muslim atau bukan Muslim.[26]

Pandangan-pandangan kesarjanaan Muslim yang dikemukakan di atas dengan jelas menyepakati kesetaraan warga negara – baik Muslim atau nonmuslim – serta persamaan hak dan kewajibannya, termasuk dalam proses-proses legislasi. Karena itu, ketika suatu *ijma'* mengkristal atau berhasil dicapai dalam komunitas tersebut, berdasarkan prinsip

mayoritas, ia mengikat seluruh anggotanya tanpa kecuali.

Sebagaimana disinggung di atas, konsensus atau *ijma'* masyarakat inilah yang kemudian diundangkan oleh majelis legislatif lokal atau nasional. Majelis semacam ini – yang dibentuk misalnya lewat pemilihan umum – tentunya merupakan representasi masyarakat yang menerjemahkan kepentingan masyarakat ke dalam kebijakan-kebijakan yang koheren dan konsisten (*preference representation*). Tetapi, majelis ini – sebagai himpunan orang-orang terpilih – juga bisa mempengaruhi preferensi publik (*preference formation*), jika suatu masalah dinilai laik untuk dirumuskan dalam kebijakan. Untuk pembentukan preferensi ini, deliberasi, advokasi, pengajuan rancangan undang-undang, serta cara-cara lainnya yang melibatkan masyarakat, penting dilakukan majelis.

Salah satu cara yang dapat ditempuh untuk membentuk konsensus masyarakat atau untuk mencek kesepakatan masyarakat mengenai suatu masalah adalah melalui referendum. *Ijma'*, berdasarkan alur logika yang telah dikemukakan di atas, jelas bisa mengambil bentuk referendum. Partisipasi masyarakat yang luas dalam penentuan suatu kebijakan sangat bisa diharapkan dalam implementasi *ijma'*-referendum ini.

Demikian pula, pada level regional atau internasional, konvensi-konvensi yang telah diratifikasi suatu negara muslim juga merupakan bentuk lain dari perluasan konsep *ijma'*. Dengan meratifikasi konvensi semacam itu, negara muslim tersebut terikat kesepakatan untuk melaksanakannya.

Komunitas Epistemik

Perdebatan mengenai syariat Islam dan relevansinya bagi kehidupan masyarakat dapat dikembangkan dengan memanfaatkan mekanisme lain, yaitu komunitas epistemik syariat. Komunitas epistemik syariat dapat dipahami sebagai sekelompok orang yang memiliki kepakaran dan kompetensi di bidang syariat dan kaitannya dengan dunia kebijakan publik. Asumsinya adalah bahwa banyak bidang dan persoalan

kebijakan publik yang memerlukan kepakaran di bidang syariat Islam, dan komunitas epistemik syariat menjadi rujukan serta tempat beralih pemerintah dan masyarakat untuk mendapatkan kepakaran syariat yang melek kebijakan publik. Dengan demikian, perbincangan mengenai syariat Islam dan relevansinya bagi kehidupan masyarakat dalam konteks komunitas epistemik menempatkan syariat Islam sebagai "ide" dan "pengetahuan," yang dibedakan dari perbincangan mengenai syariat Islam sebagai hak kelompok atau politik kepentingan.

Komunitas epistemik memiliki beberapa ciri.[27] Selain sama-sama menganut nilai-nilai pokok mengenai sesuatu masalah, mereka juga memiliki kesepakatan mengenai model-model kausal di balik suatu fenomena atau peristiwa sosial. Selain itu, pola validasi pengetahuan mereka juga sama. Akhirnya, kelompok komunitas epistemik juga memiliki proyek atau usaha kebijakan bersama yang ingin mereka upayakan. Tentu saja, mengingat luasnya potensi cakupan isu kebijakan yang relevan bagi kepakaran Islam, komunitas epistemik Islam dapat terdiri dari beberapa kelompok komunitas epistemik, yang terbentuk baik berdasarkan isu kebijakan yang menjadi fokus perhatian atau berdasarkan aliran dan mazhab pemikiran Islamnya.

Sebagai sebuah pendekatan dalam menangani masalah, pendekatan komunitas epistemik mengisyaratkan bahwa perubahan yang konstruktif dan transformatif dapat terjadi dengan bekal pengetahuan dan prinsip yang bersumber dari agama Islam yang terkait dengan atau relevan terhadap berbagai dimensi dan persoalan kehidupan manusia. Selain itu, ada anggapan bahwa pemerintah, masyarakat, dan organisasi-organisasinya (seperti lembaga swadaya masyarakat atau LSM, termasuk LSM internasional) memerlukan gagasan dan informasi yang bersumber dari Islam dalam kinerja mereka. Ketidakpastian dan kompleksitas masalah yang mereka hadapi memerlukan kehadiran dan kontribusi para spesialis dalam komunitas epistemik Islam.

Dalam kondisi yang ada sekarang, beberapa protokomunitas epistemik yang dapat disebutkan di sini adalah Majelis Ulama – baik di tingkat provinsi seperti majelis ulama di provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, maupun Majelis Ulama di tingkat pusat. Bisa jadi komunitas epistemik itu dibentuk berdasarkan konstitusi atau keputusan pemerintah seperti Central Institute of Islamic Research di Pakistan pada tahun 1960-an. Akan tetapi, komunitas epistemik syariat juga dapat berupa komite di dalam organisasi kemasyarakatan Islam seperti Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhammadiyah atau pertemuan pembahasan masalah-masalah *(bahtsul masa'il)* di dalam Nahdlatul Ulama.

Banyak kemungkinan yang dapat dilakukan komunitas epistemik syariat. Sebagai contoh, ulama dan spesialis syariat dapat memberikan nasihat kepada pemerintah, organisasi masyarakat sipil, dan perusahaan tentang masalah-masalah kebijakan yang kompleks. Mereka juga dapat mengedepankan gagasan tertentu sebagai agenda pembicaraan masyarakat luas. Demikian pula, komunitas epistemik syariat dapat membantu pemerintah memahami persoalan-persalan kompleks dengan memberikan bukti-bukti ilmiah atau menunjukkan berbagai pilihan kebijakan yang tersedia mengenai suatu persoalan. Akhirnya, komunitas epistemik juga dapat berinteraksi dengan pemerintah dan para pengambil keputusan di berbagai organisasi melalui lobi, advokasi dan persuasi. Melalui proses semacam ini, maka gagasan yang dikedepankan komunitas epistemik syariat dapat berkembang menjadi pemahaman bersama mengenai suatu persoalan. Lebih lanjut, melalui proses seperti di atas, praktek atau pola perilaku bersama juga dapat berkembang di masyarkat sehingga menjadi suatu ekspektasi publik mengenai suatu permasalahan, yang dalam paparan di atas disebut sebagai *ijma'*. Bukan tidak mungkin pemahaman dan praktek bersama atau *ijma'* ini kemudian ditubuhkan ke dalam peraturan perundang-undangan atau, dalam konteks hubungan internasional, ke dalam rezim atau traktat tertentu.

Dengan kata lain, kehadiran komunitas epistemik tidak dibatasi semata-mata sebagai penghasil fatwa.[28] Seperti diketahui, mekanisme fatwa telah mengaitkan dunia kebijakan dengan spesialis-spesialis syariat seperti ulama. Tergantung kepada masalah yang sedang disiapkan fatwanya, spesialis syariat dapat melibatkan spesialis dari bidang keilmuan yang lain seperti ekonomi, kesehatan, dan ilmu sosial dan politik dalam diskusi sebelum mengeluarkan suatu fatwa. Kendati demikian, fatwa biasanya berbentuk pernyataan yang mengharamkan *(interdiction)*, mewajibkan *(obligation)* atau menghalalkan *(permission)* sesuatu dan karenanya cenderung terbatas kepada pengembangan norma legal. Selain itu, pemberian fatwa sering terperosok kepada tindakan mendukung dan membenarkan kebijakan yang diambil pemerintah sehingga fatwa lebih mencerminkan hegemoni negara dan pemerintah di bidang ekspresi politik dan keagamaan. Seperti disebutkan di atas, kehadiran komunitas epistemik diharapkan melampaui peran-peran pembuatan fatwa sehingga kepakaran dan kompetensi di bidang syariat lebih banyak dikerahkan membantu pemerintah dan publik memahami persoalan kompleks.

Bagi pemerintah dan masyarakat luas, ada insentif dan keperluan terhadap pengetahuan dan informasi yang berasal dari kepakaran Islam. Ini tampak dari, misalnya dari kasus kebijakan keluarga berencana, politik luar negeri (terhadap Israel, misalnya), atau labelisasi halal terhadap makanan dan minuman produk industri. Akan tetapi, insentif lain juga dapat disebutkan di sini. Bagi pemerintah suatu negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, negara tentu memerlukan kehadiran komunitas epistemik Islam untuk mengkonsultasikan berbagai masalah publik. Selain itu, pemerintah dan organisasi internasional juga dapat menugasi komunitas epistemik Islam menyelidiki aspek-aspek normatif dan etis suatu kebijakan publik. Sebagai efeknya, suatu kebijakan atau aturan menjadi berubah dan mengalami modifikasi setelah pemerintah mempertimbangkan masukan-masukan dari komunitas epistemik Islam.

Pendekatan komunitas epistemik Islam terhadap berbagai isu kebijakan dan masalah publik tidak hanya relevan bagi pemerintah. Dengan menggunakan pendekatan komunitas epistemik, pakar-pakar yang kompeten di bidang Islam dan syariatnya ditantang untuk menangani berbagai masalah publik yang kompleks, yang penanganan dan penyelesaiannya memerlukan daya cipta dan persuasi yang lebih dari sekadar mengutip kitab-kitab lama. Begitu pula, pendekatan komunitas epistemik dapat memperluas ruang gerak dan relevansi informasi dan pengetahuan di bidang syariat Islam, serta menjadi tantangan tersendiri bagi pakar dan ulama syariat.

Pembingkaian-Ulang

Seperti tampak dalam bab-bab terdahulu, konflik mengenai penerapan syariat Islam cenderung menjadi sengketa publik yang sulit diselesaikan. Salah satu sebabnya adalah adanya konflik prinsip yang melandasinya. Pihak yang pro-penerapan syariat mengedepankan prinsip yang bertentangan dengan prinsip yang dikedepankan pihak yang menentangnya. Sebagai contoh, para pendukung penerapan syariat menegaskan bahwa syariat Islam harus menjadi satu-satunya sumber hukum; dan para penentang penerapan syariat Islam mengatakan bahwa syariat Islam hanya salah satu dari beberapa sumber hukum. Begitu pula, para pendukung penerapan syariat bertolak dari keharusan menggantikan sistem hukum yang ada dengan syariat Islam; sementara lawan-lawan mereka bertolak dari keharusan melakukan interpretasi atas prinsip-prinsip hukum Islam tanpa harus melakukan perubahan radikal selama prinsip seperti mencapai kebaikan dan menghindari kejahatan dapat ditegakkan.[29]

Selain itu, masing-masing pihak tidak bersedia beranjak dari posisi masing-masing. Ketika konflik syariat berlarut-larut, masing-masing pihak yang terlibat semakin kesulitan beranjak dari posisi masing-masing dan sengketanya berubah menjadi sengketa menang-kalah. Akibatnya beranjak dari

posisi masing-masing sama artinya dengan kalah. Misalnya, pendukung penerapan syariat merasa bahwa kemenangan mereka akan tercapai dengan menerapkan *hudud* atau pidana Islam, dan selama itu belum tercapai – selama hukum yang belaku masih hukum pidana "sekuler" – selama itu pula perjuangan belum selesai. Di lain pihak, para penentang penerapan hukum syariat menilai bahwa penerapan hukum pidana Islam adalah kebangkrutan struktur legal dan konstitusional yang ada dan yang selama ini mereka bela dan tegakkan.

Sebagai konsekuensinya, kontroversi penerapan syariat Islam berubah menjadi konflik yang tidak mungkin dirundingkan. Beberapa pernyataan yang mendukung penerapan syariat Islam di Indonesia, seperti "Syariat Islam kok divotingkan" dan "hukum Tuhan kok didiskusikan," merupakan contoh pembingkaian isu penerapan syariat dalam peristilahan yang mengacu kepada prinsip dan posisi yang tidak dapat dirundingkan. Dengan cara semacam ini, pihak propenerapan syariat ingin membungkam lawan-lawan mereka sehingga tidak mempertanyakan atau menawar-nawar lagi. Akan tetapi, pihak penentang penerapan syariat, yang boleh jadi memiliki pengertian yang berbeda mengenai syariat dan metode penerapannya, justru menganggap penerapan syariat Islam akan berlawanan dengan – atau menenggelamkan – identitas dan citra diri mereka – baik sebagai Muslim dalam definisi mereka atau sebagai pihak yang tidak menginginkan negara mengadopsi sistem hukum yang didesakkan kalangan agama tertentu.

Akhirnya, ciri lain konflik syariat adalah penggunaan bahasa yang sarat dengan nilai dan emosi, baik dari kalangan yang mendukung maupun yang menentang penerapan syariat. Dari kalangan yang mendukung, advokasi penegakan syariat Islam tidak semata-mata advokasi kebijakan, tetapi sangat sarat dengan nilai dan emosi keagamaan. Syariat bukan sekedar hukum atau tatanan legal biasa melainkan hukum Ilahiah. Mendukung penarapan syariat Islam – terlepas dari apa pun definisinya dan bagaimana metode penerapannya –

adalah bagian dari keislaman seseorang. Lebih lanjut, dengan menggunakan label Islam, maka penolakan terhadap syariat Islam berimplikasi penolakan terhadap agama Islam. Di lain pihak, kalangan yang menentang penerapan syariat Islam juga mengedepankan berbagai proposisi sarat nilai seperti kesetaraan jender, hak asasi manusia, kemoderenan, hak-hak sipil dan politik, *rahmah* atau welas asih keagamaan, dan lain-lain.

Dengan demikian, hakikat kesulitan menyelesaikan konflik antara kelompok yang pro-syariat dan yang anti-syariat dapat disimpulkan sebagai berikut: Pihak yang pro-syariat memiliki argumen, bukti dan fakta yang bersumber dari, dan selaras dengan, kerangka berpikir mereka. Di pihak lain, yang menentang syariat juga memiliki argumen, bukti, dan fakta yang bersumber dari, dan selaras dengan, kerangka berpikir mereka. Dalam hal ini, bukti, fakta, dan argumen yang muncul dalam perdebatan publik berasal dari masing-masing kubu. Selaras dengan itu, usaha-usaha menengahi dan menyelesaikan pertikaian antara kedua pihak tidak dapat dilakukan dengan menggunakan daya tarik bukti, riset, atau argumen. Sebab, tidak ada bukti, fakta atau argumen yang "netral" dari kedua kerangka berpikir tersebut: Semuanya berasal dari kedua kerangka berpikir yang berbenturan itu.

Pada akhirnya, kontroversi mengenai penerapan syariat menjadi sengketa yang tidak memberi ruang bagi kompromi dan fleksibilitas. Labelisasi Islam terhadap sistem hukum yang diketengahkan para pendukung syariat mengarah kepada dehumanisasi para penentangnya – mereka adalah orang-orang yang kafir, tidak beriman, dan lalim. Sebaliknya, kalangan pendukung penerapan syariat dicitrakan sebagai kalangan yang fundamentalis, sensasional, dan fanatik yang ingin membawa masyarakat ke masa silam 14 abad yang lalu. Sebagai implikasinya, perdebatan antara pihak yang pro-penerapan syariat dan lawan mereka seringkali terperangkap dalam debat kusir yang tidak konstruktif atau malahan cenderung berujung dengan menguatnya setiap pihak dengan pandangan dan asumsi masing-masing. Nalar akhirnya terperangkap

di dalam kubu atau "bingkai" masing-masing pihak yang bertikai, tidak menjadi jembatan persuasi rasional yang menghubungkan satu pihak dengan pihak lain. Pihak-pihak yang bertikai beradu argumentasi seperti pengacara yang ingin memenangkan kasus dengan mengalahkan lawan, atau seperti ideolog militan yang tidak bisa diubah, yang masing-masing mengedepankan kesimpulan masing-masing dan menggunakan kesimpulan itu sebagai kriteria memilih dan menafsirkan data.

Supaya kontroversi mengenai syariat Islam tidak selalu berujung dengan jalan buntu yang merugikan semua pihak, perbincangan mengenai syariat perlu dibingkai-ulang dan ditempatkan pada level yang memungkinkan jalan keluar. Diharapkan, dalam bingkai baru tersebut konflik mengenai penerapan syariat bisa menjadi sumber kreativitas dan proses belajar. Bingkai baru tersebut terdiri dari proses pendefinisian masalah, pencarian titik temu, dan komunikasi lintas-bingkai.

1. *Proses pendefinisian masalah*

Karena pro-kontra penerapan syariat yang telah terperangkap kepada konflik mengenai posisi-posisi yang tidak dapat dirundingkan, seringkali kontroversi mengenai penerapan syariat melupakan persoalan pokok: Apa sebenarnya masalah atau seperangkat masalah yang hendak diselesaikan dengan penerapan syariat atau tanpa syariat Islam? Seperti ditunjukkan di atas, kontroversi yang berlarut-larut menyebabkan pihak-pihak yang terakait semakin menjauh dari, dan bukannya mendekat kepada, penyelesaian masalah yang ingin diselesaikan pihak yang ingin menerapkan syariat dan yang menentangnya. Selaras dengan ini, reorientasi ke masalah dan keprihatinan awal dapat mengeluarkan pihak-pihak yang bertikai dari jalur konflik yang negatif, cenderung destruktif, dan mengarah ke jalan buntu. Masalah atau keprihatinan itu bisa terkait dengan *governance*, seperti partisipasi politik warganegara, distribusi/redistribusi, perwakilan kepentingan dan politik, institusionalisasi lembaga-lembaga politik yang demo-

kratis, penanganan multikulturalisme, dan aneka masalah lain yang dapat diidentifikasi dan disepakati bersama. Bahkan, penanganan terhadap masalah dan keprihatinan ini bisa menjadi tolok ukur bagi kegunaan perspektif, paradigma, dan bingkai yang berbeda-beda atau bertentangan satu sama lain.

2. *Pencarian titik temu*

Sengketa penerapan syariat di berbagai negeri Muslim terlalu terfokus pada perbedaan-perbedaan tajam yang ada di antara pihak-pihak yang bertikai, dan pendekatan ini justru menyebabkan mereka semakin menjauh satu sama lain. Kadang-kadang, taktik-taktik yang digunakan mempengaruhi pihak lain, seperti agitasi, demonstrasi jalanan dan aksi kekerasan, semakin memperparah polarisasi di antara mereka. Ini dapat menutup berbagai kemungkinan yang sebenarnya terbuka, yaitu pencarian titik temu dan pijakan bersama di antara mereka. Sepanjang menyangkut isu penerapan syariat, pihak-pihak yang bertikai memang telah terperangkap di dalam kontroversi tak berkesudahan. Akan tetapi, tidak tertutup bagi mereka untuk menyepakati hal-hal lain, seperti adanya fakta mengenai berbagai situasi ekonomi dan politik yang ada di lingkungan mereka, mulai dari pengangguran, investasi, hasil pemungutan suara dalam pemilihan umum, wabah penyakit di suatu tempat, sampai jumlah anak-anak yang tidak bisa bersekolah karena alasan ekonomi. Ini menunjukkan bahwa pihak-pihak yang bertikai tersebut juga dapat sepakat, dan kesepakatan mereka mengenai seperangkat isu yang lebih kecil tetapi tidak kalah pentingnya ini dapat mengarah kepada aksi bersama yang melibatkan mereka.

3. *Komunikasi lintas-bingkai*

Pihak-pihak yang bertikai juga dapat saling memahami pandangan masing-masing – karena tujuan dan sasaran mereka lebih mudah dicapai dengan saling memahami daripada dengan melanjutkan sengketa politik dan ideologi yang ujungnya jelas merugikan semua pihak. Jika pihak-pihak yang

bertikai memahami pandangan satu sama lain yang bertentangan, mereka dapat menentukan pilihan di antara aneka bingkai dan paradigma yang bertentangan, atau mengadon unsur-unsurnya berlandaskan pemahaman dan pengetahuan mengenai pandangan pihak lain. Komunikasi lintas-bingkai ini dapat berlangsung dalam tatanan kelembagaan demokrasi dan di forum-forum deliberasi publik yang disebutkan di bagian lain bab ini.

Multikulturalisme

Politik syariat Islam di negeri-negeri Muslim telah mencuatkan dua dimensi multikulturalisme. Dimensi pertama adalah multikulturalisme atau keanekaragaman internal – di dalam tubuh komunitas Muslim sendiri. Dimensi kedua adalah multikulturalisme atau keanekaragaman dalam suatu negara yang terdiri dari komunitas Muslim dan komunitas agama-agama lain. Dalam konteks multikultural internal dan eksternal ini, masalah toleransi dan pelembagaan rezim toleransi akan secara langsung terkait dengan masalah penerapan syariat Islam.[30]

Sehubungan pengertian pertama multikulturalisme, yaitu keanekaragaman internal di kalangan umat Islam, jelas bahwa kebudayaan Islam, serupa kebudayaan-kebudayaan lainnya, adalah majemuk secara internal. Di dalam kebudayaan Islam ada beberapa tradisi, mazhab, dan aliran pemikiran dan praktek keagamaan. Di dalam sejarah fikih, dikenal mazhab Syiah dan beberapa mazhab utama di dalam tubuh Sunni seperti mazhab Syafii, Hanafi, Hambali, dan Maliki. Kemajemukan juga terdapat di dalam teologi dan tasauf atau mistisisme Islam. Di era negara bangsa, kemajemukan ini memiliki unsur baru berupa kemajemukan partai politik yang mewakili kepentingan, preferensi, dan ideologi politik yang berbeda-beda pula. Pengecualian di bidang multipartisme ini hanyalah beberapa negara monarki absolut di kawasan Teluk atau rezim-rezim partai tunggal yang pernah terjadi, antara lain, di Irak dan Suriah.

Kemajemukan seperti ini pada umumnya dipandang positif. Seperti disebutkan Yusuf al-Qardawy, mazhab-mazhab fikih mencerminkan pluralisme pemikiran, metode, dan pandangan sosial-politik yang ditopang argumentasi kuat dan mendapatkan kepercayaan dari umat Islam. Jika kehadiran mazhab-mazhab merupakan cerminan pluralisme di bidang fikih, dan kehadiran firkah-firkah (golongan) seperti Khawarij, Muktazilah, dan Asyariah merupakan kemajemukan di bidang teologi, maka multipartisme di dalam tubuh umat merupakan cerminan kemajemukan sosial dan politik.[31]

Lebih lanjut, kontroversi mengenai penerapan syariat Islam dan mengenai cakupan syariat Islam yang akan diterapkan terjadi di dalam masyarakat Islam yang secara tradisional dipandang menganut mazhab tertentu. Mazhab fikih utama umat Islam di Sudan dan Pakistan adalah Hanafi, di Mesir dan Nigeria adalah Maliki, serta di Malaysia dan Indonesia adalah Syafii. Ini mengisyaratkan bahwa suatu mazhab utama juga mengandung pemilahan berdasarkan garis pro atau kontra penerapan syariat Islam melalui legislasi hukum. Jika diingat bahwa kontroversi penerapan syariat Islam terkait dengan kehidupan partai-partai politik, gerakan sosial, dan organisasi kemasyarakatan, maka kontroversi syariat juga tidak terbatas pada ranah keagamaan, tetapi tercermin juga di ranah ekonomi, sosial dan politik. Pro-kontra penerapan Syariat Islam perlu ditempatkan dalam konteks multikulturalisme yang saling terkait dan bisa jadi tumpang tindih.

Dilihat dari sudut multikulturalisme internal ini, pluralisme identitas kultural-keagamaan dalam masyarakat Muslim bukan hanya merupakan fakta yang sulit dipungkiri. Lebih dari itu, multikulturalisme juga menjadi semangat, sikap, dan pendekatan. Dalam hal ini, setiap identitas kultural terus berinteraksi dengan identitas kultural yang lain di dalam tubuh umat. Melalui proses interaksi itu, setiap identitas mendefinisikan identitasnya dalam kaitannya dengan identitas yang lain dan karenanya, secara sadar atau tidak, suatu identitas dipengaruhi identitas lain. Multikulturalisme inter-

nal ini, dengan demikian, mengisyaratkan kesediaan berdialog dan menerima kritik. Dalam kaitannya dengan kontroversi penerapan syariat, kesediaan berdialog dan menerima kritik dituntut dari kalangan pro-penerapan syariat maupun kalangan kontra-penerapan syariat.

Sehubungan dengan pengertian kedua, yaitu multikulturalisme eksternal yang ditandai dengan pluralitas komunal-keagamaan, juga merupakan fakta yang tidak dapat dihindari dalam kehidupan masyarakat Muslim. Di masa lalu, imperium-imperium Islam, walaupun ada penisbatan dan pelabelan Islam pada namanya, selalu bercirikan multikultural dalam pengertian keanekaragaman komunitas keagamaan. Imperium besar seperti Usmani di Turki maupun imperium yang lebih kecil seperti Ternate dan Tidore di wilayah Timur Nusantara selalu mencakup lebih dari dua komunitas kultural-keagamaan. Di Imperium Usmani, ada komunitas Yahudi dan macam-macam Kristen (seperti Ortodoks Yunani, Kristen Armenia, Katolik Roma, Kristen Koptik, dan Maronit). Di Ternate dan Tidore ada Katolik, Protestan, dan agama atau kepercayaan tradisional setempat.

Dilihat dari sudut multikulturalisme eksternal ini, pluralisme keagamaan bukan hanya merupakan fakta yang tidak dapat dihindari. Lebih dari itu, multikulturalisme juga menjadi semangat, sikap, dan pendekatan terhadap keanegaragaman budaya dan agama. Sebagai bagian dari kondisi yang majemuk, umat Islam terus berinteraksi dengan umat dari agama-agama lain. Melalui proses interaksi ini, umat Islam memperkaya dan diperkaya tradisi keagamaan lain, dan umat agama lain memperkaya dan diperkaya tradisi keagamaan Islam. Sejarah menunjukkan bahwa ufuk intelektual dan moral peradaban Islam menjadi luas dan agung dengan, atau setelah, membuka diri terhadap masukan dan pengaruh dari peradaban-peradaban lain – bukan dengan mengurung diri di dalam *ghetto* kultural yang sumpek dan absolutis.

Salah satu persoalan pelik sehubungan dengan multikulturalisme internal dan eksternal adalah bagaimana menge-

lola ketegangan-ketegangan yang mungkin timbul dari situasi majemuk tersebut supaya tidak mengarah kepada kekerasan terbuka dan hidup berdampingan secara damai dapat berlangsung. Seperti disebutkan di atas, multikulturalisme mengisyaratkan dialog antarbudaya keagamaan yang setara, termasuk ketika yang menjadi agenda dialog adalah masalah yang sensitif secara internal dan eksternal serupa penerapan syariat Islam. Supaya dialog dan percakapan antara tradisi, aliran pemikiran, dan kebudayaan dapat berlangsung, diperlukan aturan dan tatanan kelembagaan yang dapat menopang dialog dan percakapan itu. Dengan kata lain, meminjam kata-kata Michael Walzer, masalah pelik tersebut adalah bagaimana membina "rezim-rezim toleransi" yang dapat mengelola konflik atau benturan di dalam suatu kebudayaan dan antarkebudayaan.[32]

Sehubungan dengan multikulturalisme, imperium Usmani pernah menerapkan salah satu rezim multikultural, yakni *millet*, yang cukup berhasil. Sistem *millet* yang diterapkan di imperium ini memperlakukan berbagai komunitas keagamaan, nasional, dan etnis yang ada sebagai kesatuan yang otonom baik secara keagamaan, kebudayaan, politik, dan legal. Birokrasi imperial tidak banyak campur tangan ke dalam urusan internal komunitas-komunitas otonom itu. Minoritas-minoritas keagamaan yang ada mengatur diri mereka sendiri dengan hukum masing-masing. Mereka tidak menjadi bagian dari yurisdiksi peradilan kadi, kecuali jika mereka memilih menggunakan peradilan kadi. Selain itu, keanekaragaman etnis tidak menjadi persoalan karena etnisitas bukan penentu status politik warga. Dilihat dari sudut ini, imperium Usmani adalah imperium multinasional dan multikultural yang memungkinkan koeksistensi damai berbagai unsur di dalam imperium tersebut.[33]

Jika dibawa ke dalam rezim toleransi imperium multinasional ini, maka pro-kontra mengenai penerapan syariat akan dilokalisasi dan dibatasi di dalam tubuh komunitas Muslim. Pengelolaan isu dan ketegangan yang timbul darinya pun di-

serahkan kepada umat Islam dan lembaga atau tokoh (misalnya Mufti) yang mewakili mereka. Pemerintah, tidak banyak campur tangan karena secara keagamaan, kebudayaan, politik, dan legal umat Islam dianggap otonom. Sebaliknya, kelompok yang menginginkan penerapan syariat Islam tidak berkeinginan menguasai lembaga-lembaga kenegaraan di tingkat pusat dan menggunakannya untuk mendesakkan penerapan syariat ke dalam seluruh teritori dan kawasan pengaruh imperium. Inilah yang menyebabkan mengapa imperium multinasional dalam sejarah dikenal toleran terhadap keanekaragaman kultural dan agama di wilayah kekuasaannya – walaupun suatu komunitas otonom di dalam imperium itu belum tentu toleran terhadap komunitas lain.[34]

Masalahnya adalah apakah negara-negara teritorial yang sekarang menjadi tempat bermukim umat Islam bersedia bertindak serupa imperium multinasional ala Turki Usmani. Apakah, misalnya, negara semajemuk Indonesia – dilihat dari multikulturalisme internal dan eksternal – bersedia memperlakukan komunitas-komunitas keagamaan, sektarian, dan etnis di Indonesia sebagai satuan-satuan kultural yang setara dan otonom?

Sepanjang sejarahnya, negara modern memiliki naluri kuat menyeragamkan budaya, hukum, dan lembaga-lembaga politik yang ada di dalamnya. Selain itu, negara modern juga menjadikan individu sebagai pemegang hak dan kewajiban, bukan kelompok kultural-keagamaan yang besar. Akibatnya, persatuan disamakan dengan homogenitas, kesetaraan dengan keseragaman. Selaras dengan ini, kemampuan mengakomodasi dan menangani tuntuan politik yang timbul dari keanekaragaman menjadi sangat lemah. Naluri dan kecenderungan negara modern inilah yang akhir-akhir ini ditantang oleh wacana dan praktek masyarakat multikultural.[35]

Pengecualian yang penting terhadap kecenderungan ini, yang juga dapat dianggap sebagai pengalaman menerapkan rezim multikultural selain *millet*, adalah negara dua-bangsa atau negara tiga-bangsa seperti Lebanon dan Bosnia. Kedua

negara ini, serupa dengan Belgia, Swiss, dan Siprus, menjadi semacam wadah bagi kerjasama antarelit berbagai komunitas yang ada. Tatanan kerjasama itu mengatur pembagian kekuasaan, kuota dalam jabatan-jabatan publik, dan anggaran. Selebihnya, masing-masing komunitas hidup dengan menjalankan hukum adat, kebudayaan, dan bahasa masing-masing. Tatanan ini, yang juga disebut dengan konsosiasionalisme (*consociationalism*) sebenarnya meniru koeksistensi antar komunitas yang ada dalam tatanan imperium. Bedanya, dalam konsosiasionalisme tatanan toleransi itu tidak mengatur kekuasaan negara imperial dan masyarakat, tetapi kekuasaan dan koeksistensi antar komunitas-komunitas yang ada.

Sebagian besar negeri-negeri Muslim sekarang menjadikan negara bangsa sebagai rezim toleransi – bukan *millet* dan konsosiasionalisme. Sebagai rezim toleransi negara bangsa (*nation state*) mengandung suatu kelompok tunggal yang secara kultural-keagamaan dominan, misalnya kelompok Islam. Tetapi, kelompok dominan tersebut memberikan tempat bagi, atau toleran terhadap, kelompok-kelompok minoritas. Selaras dengan ini, negeri Muslim berarti negara bangsa yang didominasi umat Islam. Akan tetapi, umat Islam mentolerir minoritas agama-agama lain.

Variasinya adalah minoritas Muslim yang hidup di dalam suatu negara bangsa yang didominasi umat agama lain – misalnya di Filipina, Perancis dan Inggris. Dalam situasi seperti ini, biasanya ada tekanan ke arah asimilasi minoritas ke dalam kelompok dominan, dan kelompok-kelompok minoritas berusaha mendapatkan keleluasaan dan perlindungan supaya mereka dapat menjalankan agama dan kebudayaan mereka. Selain itu, dalam negara bangsa, warganegara menempati posisi penting sebagai individu, bukan sebagai kelompok.

Dalam konteks negara-bangsa, penerapan syariat Islam dalam situasi ketika umat Islam menjadi yang dominan akan dirasa mengancam minoritas. Sebaliknya, di negara-negara tempat komunitas Islam menjadi minoritas, keinginan menerapkan syariat Islam dihadapkan kepada penentangan atau

kecurigaan dari mayoritas yang dominan. Karenanya, perlindungan konstitusional terhadap minoritas (*minority protection*) menjadi sesuatu yang niscaya.

Perlindungan konstitusional terhadap minoritas sudah berkembang dalam pemikiran demokrasi dan multikulturalisme. Akan tetapi, pembicaraan mengenai hal ini di kalangan umat Islam – baik sehubungan dengan minoritas Muslim di negara-bangsa yang mayoritas nonmuslim dan minoritas nonmuslim di negara mayoritas Muslim – masih perlu digalakkan. Dengan kata lain, pemikiran mengenai teologi dan syariat minoritas ini akan dapat menginfus tatanan konstitusional perlindungan minoritas yang dibina dalam masyarakat Muslim multikultural.

Norma dan Hukum

Usaha-usaha menerapkan syariat Islam di beberapa negeri Muslim yang dibahas dalam bab-bab terdahulu menunjukkan keinginan menjadikan ajaran-ajaran agama Islam, terutama yang menyangkut larangan *(interdiction)*, sebagai hukum dan perundang-undangan negara. Dengan demikian, terjadilah formalisasi sanksi dan hukuman. Selaras dengan ini, sanksi tidak formal yang menyertai norma sosial-keagamaan menjadi diabaikan atau tidak relevan. Formalisasi sanksi dan hukuman terhadap pelanggaran perintah dan larangan agama juga sejalan dengan anggapan bahwa hukum mencerminkan akal sehat yang rasional, berbeda dari norma sosial-keagamaan yang dianggap "tidak mengikat" dan "tidak dapat ditegakkan" dari sudut pandang legal-formal.

Apabila larangan syariat beserta sanksi yang ditetapkan terhadap pelanggaran perintah dan larangan itu menjadi formal dan legal, maka syariat Islam itu dianggap menjadi mengikat dan dapat ditegakkan. Sebagai contoh, apabila larangan berjudi, meminum minuman keras, atau mencuri, dijadikan sebagai hukum positif, maka pelanggaran terhadap larangan-larangan ini akan membuahkan sanksi. Pada giliran-

nya, berbagai alat negara di bidang penegakan hukum dan sistem peradilan pidana, seperti kepolisian, kejaksaan, pengadilan, dan penjara, akan berperan sebagai bagian dari sistem peradilan pidana. Sanksi seperti hukuman cambuk 6-10 kali untuk yang berjudi, cambuk 40 kali (bagi pemula) atau 80 kali (bagi residivis) untuk peminum, dan potong tangan sampai pergelangan untuk pencuri, menjadi semacam "harga" yang dipatok bagi larangan tersebut. Harga inilah yang diyakini akan menangkal orang sehingga tidak melakukan pelanggaran.

Melalui formalisasi seperti inilah larangan syariat menjadi konsekuensionalis, tidak semata-mata norma yang tidak mengikat. Perlu ditekankan di sini bahwa, dalam gerak ke arah penerapan syariat Islam, formalisasi tidak hanya terjadi terhadap larangan agama. Formalisasi sanksi juga terjadi terhadap kelalaian menjalankan perintah agama – seperti perintah sembahyang (termasuk sembahyang Jumat), perintah menjalankan puasa, perintah menutupi aurat, dan bentuk-bentuk lain kriminalisasi terhadap kelalaian menjalankan perintah *(obligation)* agama. Kasus *murtad* dan *zindiq* yang muncul di Mesir dan Sudan bahkan menunjukkan bagaimana formalisasi perintah (dan larangan) keagamaan memiliki kemungkinan-kemungkinan yang luas terhadap penegakan hukum dalam arti penerapan sanksi legal terhadap pelanggaran atas perintah dan larangan agama.

Seperti tampak dari uraian di atas, formalisasi juga terkait erat dengan aspek lain, yaitu hubungan antara hukum dan kekuasaan, yang sangat penting artinya dalam konteks negara modern.[36] Dalam sejarah negara modern, kaitan hukum dan kekuasaan, atau hukum dan negara, biasanya dibicarakan dalam terma-terma pembatasan kekuasaan negara supaya tidak menjadi absolut dan lalim. Dalam pengertian ini, paham mengenai hukum dan perundang-undangan yang ditekankan adalah konstitusionalisme, yang dipahami sebagai usaha-usaha melembagakan batas dan sensor terhadap kekuasaan negara sehingga negara menjadi suatu sistem kekuasaan berdasarkan hukum, bukan figur penguasa. Hukum, dengan

demikian, menjadi konstitutif.[37] Akan tetapi, seperti tampak dari usaha-usaha penerapan syariat Islam, formalisasi syariat lebih cenderung kepada pemberian kekuasaan yang lebih besar terhadap negara. Dengan kata lain, formalisasi itu bukan konstitusionalisme. Jika diingat bahwa konstitusionalisme adalah masalah pokok di negeri-negeri Muslim yang dibahas dalam bab-bab terdahulu, maka formalisasi sanksi terhadap pelanggaran perintah dan larangan agama menjadi persoalan tambahan dalam kaitan antara hukum dan kekuasaan.

Dengan latar belakang uraian di atas, maka perlu sekali dipertimbangkan kembali nilai dan arti penting perintah dan larangan agama yang dipahami tidak secara formal-legal, tetapi sebagai seperangkat norma sosial yang dipasok oleh agama. Sebagai norma sosial-keagamaan, perintah dan larangan itu memiliki ciri utama yaitu "desentralis" – yang penerapan dan penegakannya tidak tergantung kepada polisi, pengadilan dengan jaksa dan hakimnya, dan penjara. Norma keagamaan yang diungkapkan dalam terma-terma perintah (lakukan *x*) dan larangan (jangan lakukan *y*) tetap dapat berfungsi sebagai standar perilaku penganut agama, tetapi tidak "sentralis" dalam arti penerapan dan kepatuhan terhadapnya tergantung kepada alat-alat negara – termasuk, atau lebih-lebih, negara yang konstitusionalismenya payah.

Perintah dan larangan agama yang menjadi menjadi norma sosial memiliki dua ciri pokok. Pertama, perintah dan larangan tersebut diterima dan dijalankan oleh kebanyakan warga komunitas Islam di suatu tempat. Ini selaras dengan anggapan bahwa dampak norma dalam kehidupan masyarakat sangat tergantung kepada seberapa luas norma itu dianut warga masyarakat tersebut. Kedua, norma itu ditopang dengan persetujuan dan dukungan masyarakat bila norma itu dipatuhi, dan dengan penolakan bila norma itu dilanggar. Dengan kata lain, norma menjadi kecenderungan merasa malu, tercela, dan aib ketika melakukan atau tidak melakukan suatu tindakan, dan disertai adanya sanksi informal dari orang-orang lain ketika seseorang melakukan sesuatu yang

dilarang dan tidak melaukan sesuatu yang diperintahkan. Dalam pengertian norma ini, seseorang tidak mencuri, meminum minuman keras, dan berjudi bukan karena hukuman formal, tetapi karena kesadaran dan rasa segan yang timbul dari antisipasi terhadap penolakan dari lingkungannya. Larangan dan perintah agama, dengan demikian menjadi normatif dalam pengertian kausal – penerimaan dan kesadaran terhadap norma *menyebabkan* seseorang tidak melanggar perintah dan larangan agama. Syariat Islam sebagai norma menjadi jaringan keyakinan bersama dan reaksi emosinal bersama di kalangan masyarakat bila terjadi pelanggaran norma sosial-keagamaan.

Perlu dicatat di sini bahwa pemahaman terhadap perintah dan larangan agama sebagai norma juga membuka kemungkinan-kemungkinan yang luas di bidang pengambangan dan pelembagaan norma. Dalam kehidupan negara modern, lebih-lebih di negeri-negeri Muslim yang konstitusionalismenya masih terbelakang, pengembangan norma dapat menjadi bidang garap *ijtihad* dan *ijma'* yang subur. Sekedar ilustrasi, dapat disebutkan di sini berbagai kemungkinan pengembangan norma sosial-keagamaan seperti jangan korupsi, jangan membalak hutan lindung, jangan menipu dalam pemilihan umum, jangan menjalankan politik uang, jangan melakukan diskriminasi terhadap perempuan dan anak, jangan lakukan kekerasan di lingkungan rumah tangga, dan seterusnya.

Lebih lanjut, pengembangan norma sebagai proses *ijtihad* dan formasi *ijma'* juga dapat berlangsung di tingkat internasional dan global. Sebagai bagian dari komunitas internasional, negeri-negeri Muslim, khususnya pemikir dan penggiat syariat Islam, dapat berpartisipasi di dalam serangkaian proses global di bidang pengembangan norma-norma baru yang selama ini masih belum banyak dipikirkan pemikir dan penggiat syariat. Sebagai ilustrasi, dapat disebutkan di sini proses pengembangan norma internasional seperti jangan menggunakan senjata kimia dan biologi ketika berperang, ikut sertalah dalam intervensi kemanusiaan bila terjadi situasi

kedaruratan politik yang kompleks dan ekstrem, jangan gunakan ranjau darat dalam perang saudara serta pemberontakan, dan lain-lain.

Pengembangan norma-keagamaan yang disebutkan di atas dapat diikuti dengan pelembagaan norma tersebut melalui berbagai pendekatan atau strategi. Melalui pendidikan, norma dapat menjadi bagian dari nilai yang dianut warga masyarakat. Ini dapat dipandang sebagai pelembagaan norma pada tingkat perseorangan. Norma juga dapat dilembagakan pada kelompok dan organisasi sehingga menjadi bagian dari budaya kelompok dan organisasi. Akhirnya, norma juga dapat menjadi bagian dari perdebatan dan koordinasi kebijakan di dalam negeri dan di forum-forum pembuatan rezim internasional.

Pengurangan dan Pembatasan Agenda Politik

Pengalaman Indonesia dan negeri-negeri Muslim sehubungan dengan kontroversi penerapan syariat dengan jelas menunjukkan bahwa pertikaian keagamaan dapat begitu membebani sektor politik suatu negara, khususnya di parlemen dan proses legislatif pada umumnya. Di Indonesia, amandemen UUD 1945 selalu dihadapkan kepada jalan buntu setiap kali pembicaraan memasuki isu penerapan syariat. Di Pakistan, sengketa mengenai hukum kekeluargaan Muslim sudah dimulai sejak tahun 1960-an dan sampai hari ini masih terus mengundang perdebatan. Di Nigeria, penerapan hukum Islam di beberapa negara-bagian di wilayah Utara negeri itu telah menimbulkan kerusuhan yang pernah melumpuhkan politik negeri itu. Di Sudan, islamisasi telah mendorong separatisme melalui pemberontakan bersenjata di wilayah Selatan.

Seperti tampak dari pengalaman negeri-negeri Muslim di atas, kontroversi penerapan syariat dapat dan telah memecah-belah masyarakat dan suatu bangsa secara keseluruhan. Lebih lanjut, perpecahan tersebut bisa berupa konflik yang sifatnya internal umat Islam. Ini khususnya menyangkut definisi dan

paham syariat Islam yang akan dilembagakan menjadi undang-undang. Sebab, secara internal pun pemahaman mengenai syariat Islam selalu problematis dan bersifat khilafiah sepanjang sejarah Islam. Selain itu, perpecahan tersebut juga bisa berupa konflik antara umat Islam dan umat agama-agama lain di dalam suatu negeri Muslim. Sebagaimana tampak dari bab-bab terdahulu, kemajemukan agama – selain kemajemukan sektarian – sudah menjadi ciri negeri-negeri Muslim.

Selain itu, perlu juga diperhatikan bahwa salah satu ciri perdebatan mengenai penerapan syariat secara formal melalui lembaga legislatif nasional adalah sulitnya mencapai kompromi yang memuaskan pihak-pihak yang terlibat. Pengalaman negeri-negeri Muslim, seperti ditunjukkan dalam bab-bab terdahulu, dengan jelas menunjukkan bahwa pertikaian keagamaan – baik yang sektarian (antara aliran atau golongan di kalangan umat Islam) maupun yang antaragama – tidak selalu dapat diselesaikan secara politik. Bahkan, pertikaian itu bisa jadi tidak dapat diselesaikan secara rasional. Pihak-pihak yang bertikai menjadi mabuk pendapat sendiri dan menggunakan cara serta taktik bertikai yang merugikan semua pihak. Benturan keras dan berdarah, antara kelompok-kelompok masyarakat Muslim maupun antara kelompok Islam dan kelompok agama lain, tidak jarang menyertai perdebatan yang *absurd* dan tak kenal kompromi mengenai apakah syariat Islam mau diterapkan secara formal, dan kalau diterapkan, paham syariat yang mana yang akan disepakati.

Akibatnya, kerjasama sosial di masyarakat yang majemuk – baik secara internal umat Islam maupun antaragama – menjadi sulit dan kadang-kadang hampir mustahil dilakukan. Jalan buntu di parlemen atau demonstrasi luas di perkotaan yang disebabkan oleh ketegangan yang muncul dari isu penerapan syariat, dapat melumpuhkan sebagian atau seluruh negeri. Karena hakikatnya yang divisif atau memecahbelah, perdebatan mengenai penerapan syariat Islam menjadi ancaman serius dan batu sandungan besar bagi tercapainya kerjasama komunal. Padahal, kerjasama ini sangat diperlukan

supaya enersi masyarakat dapat dikerahkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan mendasar di bidang ekonomi, politik, dan sosial.

Lebih lanjut, mengingat arti penting keutuhan nasional bagi negeri-negeri Muslim kontemporer, perdebatan mengenai penerapan syariat Islam telah menjadi salah satu faktor disintegrasi nasional. Pengalaman Pakistan, Nigeria, dan Sudan dengan jelas menunjukkan potensi dan kecenderungan disintegrasi yang salah satu akarnya adalah kontroversi mengenai penerapan syariat Islam. Pengalaman negeri-negeri ini menunjukkan bahwa dosis kontoversi penerapan syariat Islam dapat melebihi daya tahan integrasi negeri-negeri tersebut sehinga perang saudara dan krisis konstitusi menjadi ancaman nyata.

Secara keseluruhan, uraian yang disebutkan di atas menunjukkan bahwa perdebatan mengenai penerapan syariat dapat menyebabkan agenda politik suatu negera menjadi sarat dengan agenda-agenda yang memecah belah, tidak dapat dikompromikan atau dirundingkan, dan mengalihkan tenaga dan perhatian dari perumusan kebijakan politik yang dapat diterapkan. Karenanya, perlu dipikirkan bagaimana supaya agenda politik tidak terbebani dengan agenda-agenda seperti itu. Dengan kata lain, perlu dipikirkan bagaimana mengurangi dan membatasi agenda politik nasional, dan pada saat yang sama tetap memungkinkan perbincangan mengenai penerapan syariat Islam sebagai topik dan isu yang sah. Salah satu cara yang mungkin dilakukan adalah dengan membebaskan agenda politik nasional – khususnya di cabang legislatif – dari perbincangan mengenai penerapan syariat Islam dan, pada saat yang bersamaan, memindahkan perbincangan mengenainya ke forum-forum di luar lembaga legislatif.

Gagasan di atas tidaklah mengada-ada. Ada banyak negara yang secara sengaja mengurangi muatan agenda politik nasional dengan tujuan-tujuan strategis. Negara-negara tersebut melakukannya supaya mereka tidak terperosok ke dalam perpecahan, supaya sistem politik dapat berjalan de-

ngan baik, dan supaya kewarganegaraan politik bisa lebih inklusif. Amerika Serikat, misalnya, pernah dalam periode yang lama secara sengaja tidak membicarakan masalah perbudakan di tingkat lembaga-lembaga politik nasional karena hal itu dapat memecahbelah mereka dan menyebabkan parlemen lumpuh karena perdebatan yang tak kunjung usai.[38] Begitu pula, Jepang pernah secara sengaja menghindari perbincangan mengenai episode kelam sejarah modern negeri itu, ketika militerisme membawa Jepang kepada penaklukan-penaklukan di Asia Timur dan Asia Tenggara yang disertai dengan beragam kebiadaban dan pelanggaran besar-besaran terhadap hak asasi manusia.

Apabila perdebatan mengenai penerapan syariat disisihkan dari agenda legislatif dan pengambilan keputusan politik, maka ada dua manfaat yang dapat diambil sekaligus. Pertama, para pejabat pemerintahan, kelompok mayoritas di parlemen, dan tokoh-tokoh partai akan bisa membicarakan berbagai kontroversi kebijakan dan pengambilan keputusan yang relatif lebih mudah didiskusikan dan dapat dikompromikan. Mereka lebih leluasa bekerja karena tidak dibebani tarikan-tarikan keagamaan dan aliran keagamaan, karena mereka tidak harus menyinggung topik-topik yang sensitif serta eksplosif, dan karena faksi-faksi politik bukan kristalisasi dari sektarianisme dan partikularisme keagamaan. Masyarakat luas pun bisa menyelesaikan berbagai perbedaan politik dan kepentingan melalui kompromi dan deliberasi publik tanpa emosi keagamaan yang tinggi dan keyakinan keagamaan absolut. Dengan kata lain, otonomi politik – sebagai sebuah seni mengenai yang mungkin dilakukan – menjadi meningkat.

Manfaat kedua adalah meningkatnya otonomi agama. Syariat Islam, dengan cara semacam itu, berada di luar yurisdiksi pejabat pemerintahan, kelompok mayoritas di parlemen, dan tokoh-tokoh partai yang pada umumnya adalah aktor-aktor yang digerakkan oleh kepentingan jangka pendek. Para politisi tidak dapat menggunakan idiom, simbol, dan isu agama untuk meraih kursi jabatan publik melalui pemilihan

umum. Ketika mereka mengedepankan atau mendesakkan agenda politik tertentu di parlemen dan di media massa, mereka tidak harus memanipulasi dan mengeksploitasi ayat-ayat kitab suci. Agama, dengan demikian, menjadi terlindungi dari penyusupan dan intervensi yang bersumber dari kawasan politik pemilihan umum dan parlemen.

Dalam praktek, jika tidak dalam teori, pembatasan muatan agenda politik nasional sudah terjadi di Indonesia sehubungan dengan penerapan syariat. Pembatasan itu dilakukan dengan beberapa cara. Salah satu di antaranya adalah dengan menolaknya sehingga tidak menjadi agenda politik nasional – misalnya ketika pimpinan NU dan Muhammadiyah, dua organisasi Islam terbesar di negeri ini, menolak tuntutan pemberlakuan syariat di Indonesia. Cara yang lain adalah dengan menunda pembicaraan mengenai syariat Islam – misalnya dengan mengatakan bahwa masyarakat Indonesia belum siap menerapkan syariat Islam. Pembatasan lainnya dilakukan dengan memindahkan masalah penerapan syariat Islam dari agenda politik nasional ke tingkat lokal – misalnya dalam bentuk kegiatan masyarakat Islam membuat proyek percontohan masyarakat desa yang menjalankan nilai-nilai Islam di lingkungan mereka.

Catatan:

1 Lihat *Encyclopedia of Islam, CD Room Edition*, art. "Idjtihad."
2 Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, hal. 35.
3 Iqbal, *Reconstruction*, hal. 148.
4 A.A.A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, (London: Asia Publishing House, 1963), hal. 110.
5 Sejarah mencatat bahwa tidak ada satu pun aliran besar dalam Islam yang lahir setelah abad ini.
6 HAR Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Chicago: 1947), hal. 125.
7 Arnold Toynbee, *A Study of History*, (London: 1939), vol. iv, hal. 261 ff.
8 Lihat Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran*, (Bandung: Mizan,1989), hal. 63 f. Untuk revisi ringkas metode tafsir kontekstual ini, lihat Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, "A Contextual Approach to the Interpretation of Qur'an," *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, ed. Abdullah Saeed, (Oxford Univ. Press, 2004).
9 Tentang *ijma'* dalam konsepsi tradisional, lihat art. "Idjma'," *Encyclopaedia of Islam, CD Rom*

Edition.

[10] *Ibid.*

[11] Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam*, (Gary, Ind.: International Islamic Federation of Student Organizations, 1970), hal. 130.

[12] Iqbal, *Reconstruction*, hal. 173 f. Gagasan tentang *ijma'* yang dialihkan ke dalam pemerintahan konstitusional Negara moderen telah diungkapkan sebelumnya oleh Sayyid Amir Ali dalam karya monumentalnya, *The Spirit of Islam*, (London: Christophers, 1962), hal. 251, 278 f.

[13] Tendensi penolakan kualifikasi *ijtihad* tradisional dalam periode moderen Islam berawal dari Sir Sayyid Ahmad Khan, salah satu bapak modernisme Islam.

[14] Iqbal, *Reconstruction*, hal. 176, cf. Aziz Ahmad, "Islam and Democracy in Pakistan," *Contribution to Asian Studies*, vol 2, (1971), hal. 28 f.

[15] Lihat Panggabean, "Din, Dunya, dan Daulah," hal. 69.

[16] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1982), hal. 145.

[17] Fazlur Rahman, "The Islamic Concept of State," *Islam in Transition: Muslim Perspectives*," ed. J.J. Donohue & J.L. Esposito, (New York: OUP, 1982), hal. 270.

[18] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hal. 124. Bagian-bagian al-Quran yang merujuk kepada *syura*, lihat 42:38 dan 3:159.

[19] Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1979), hal. 260 f.

[20] *Ibid.*, hal. 262.

[21] Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Toleration,'" *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 4, (October, 2000).

[22] Rahman, *Islam*, hal 262..

[23] Louay M. Safi, "The Islamic State: A Conceptual Framework," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Sept. 1991), hal. 233.

[24] Di antara teman-temannya seperjuangannya ada tokoh-tokoh Kristen Koptik (yang sebagian menganggap dirinya sebagai unsur "Ikhwan Mesir" dalam gerakan al-Ikhwan al-Muslimun), Maronit, dan Kristen Ortodoks. Begitu pula, batalion-batalion al-Ikhwan al-Muslimun yang bertempur dalam Perang Palestina 1947-1948 mencakup sejumlah sukarelawan Kristen Koptik. Lihat Panggabean "Din, Dunya, dan Daulah," hal. 76

[25] *Ibid.* hal. 76 f.

[26] *Ibid.* hal. 77.

[27] Tentang pengertian komunitas epistemik, lihat Peter M. Haas, "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination," *International Organization*, 46, 1, Winter 1992, hal. 1-35.

[28] Tentang fatwa di Indonesia, lihat Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993); Nadirsyah Hosen, "*Fatwa* and Politics in Indonesia," dalam Arskal Salim and Azyumardi Azra, eds., *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

[29] Lihat misalnya pengalaman Mesir dalam Fauzi M. Najjar, "The Application of Sharia Laws in Egypt," *Middle East Policy*, vol. 1 no. 3, 1992.

[30] Mengenai multikulturalisme lihat Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). Lihat juga Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven: Yale University Press, 1997).

[31] Panggabean, "Din, Dunya, Daulah," hal. 75-76.

[32] M. Walzer, *On Toleration*, hal. 14ff.

[33] Lihat artikel "Millet" dalam *Encyclopedia of Islam, CD Rom Edition*. Lihat juga Antony Black, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, (Edinburgh: Edinburgh

University Press, 2001) khususnya hal. 208-209. Black menegaskan bahwa Imperium Usmani secara diam-diam mendorong hidup berdampingan secara damai di kalangan berbagai ras dan agama dengan cara-cara yang belum tertandingi sebelum dan setelah Imperium Usmani. Lihat *ibid.*, hal. 209.

[34] M. Walzer, *On Toleration*, hal. 14-15.

[35] B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, hal. 8-9.

[36] Tentang kaitan antara hukum dan kekuasaan, atau antara hukum dan negara, lihat Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989). Lihat juga Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, (Stanford, California: Stanford Univ. Press, 1978).

[37] N. Bobbio, *Democracy and Dictatorship*, hal. 91-97.

[38] Stephen Holmes, "Gag Rules or the Politics of Omission," dalam Jon Elster and Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy* (New York: Cambridge University Press, 1988), hal. 31. Holmes juga menyebut beberapa isu yang pernah atau masih ditabukan dari perdebatan legislatif di tingkat nasional Amerika Serikat seperti berdoa di sekolah dan aborsi.

Penutup

TUJUAN studi ini adalah memotret isu penerapan syariat Islam di negeri-negeri Muslim — Indonesia, Mesir, Sudan, Nigeria, Pakistan, Afganistan dan Malaysia — dengan berbagai permasalahan dan ketegangannya, serta menawarkan alternatif-alternatif pemecahan praktis dan metodologis atas masalah-masalah yang dihadapi dalam isu tersebut.

Dari kajian yang telah dilakukan, terlihat bahwa isu penerapan syariat Islam di berbagai negeri Muslim yang telah ditelusuri bisa dikatakan belum bermutu dan cenderung steril. Tidak bermutu karena simplistik, tidak ada konsep yang jelas, dan tidak didasarkan pada analisis yang serius terhadap berbagai masalah sosial yang dihadapi masyarakat Muslim kontemporer. Gagasan yang dikemukakan cenderung menyederhanakan persoalan, dengan mengungkapkan pandangan-pandangan yang *self-assured* mengenai keistimewaan syariat. Pendekatan yang digunakan belum menunjukkan adanya pergulatan yang serius dengan masalah dan keprihatinan masyarakat kontemporer, terutama dengan masalah-masalah masyarakat pada tingkat kebijakan. Pendekatan dominan

dalam hal ini adalah pendekatan *quick fix*: gunakan syariat dan semua akan beres.

Ketiadaan konsepsi yang jelas di balik tuntutan penerapan syariat Islam bisa memiliki implikasi yang amat serius. Pengalaman negeri-negeri Muslim yang melakukan ekperimen penerapan syariat, misalnya Pakistan dan Mesir, menunjukkan bahwa ketiadaan konsepsi yang jelas tentangnya bisa memunculkan konflik internal di kalangan umat Islam. Bahkan, isu penerapan syariat itu sendiri potensial memunculkan konflik antara kaum Muslimin dan non-Muslim, seperti di Sudan dan Nigeria, selain dalam beberapa kasus akan berseberangan dengan HAM.

Perdebatan antara pihak pro-penerapan syariat dan lawan mereka seringkali terperangkap dalam debat kusir yang tidak konstruktif atau malahan cenderung berujung dengan menguatnya setiap pihak dengan pandangan dan asumsi masing-masing. Atau, seperti disebut Schoen dan Rein dalam konteks lain, "Reason ends up taking sides rather than building bridges of rational persuasion from one side to another."[1] Tak jarang, perdebatan semacam itu bahkan berakhir dalam bentrokan fisik.

Karena itu, beberapa kemungkinan pemecahan yang diungkapkan dalam bab 6 berupaya memberi arah supaya debat dan deliberasi mengenai penerapan syariat Islam bisa lebih bermutu di masa depan. Berbagai kemungkinan pemecahan tersebut pada dasarnya merupakan tawaran proses atau metodologis.

Dari tradisi Islam, ijtihad dan ijma diajukan dalam bab 6 sebagai kemungkinan pemecahan masalah, dengan mentransfernya ke dalam kondisi dan pranata dewasa ini. Seperti terlihat dalam uraian bab tersebut, tawaran ini mengimplikasikan revitalisasi kedua konsep tersebut, pemahaman ulang terhadapnya, dan kemungkinan penggunaan kembali (*reworking*) serta pengembangannya.

Alternatif selanjutnya adalah pengembangan komunitas epistemik sebagai komunitas pakar dan spesialis syariat yang

memberi masukan dan informasi yang relevan dilihat dari sudut kebijakan publik. Komunitas ini akan membantu pemerintah dan masyarakat memahami berbagai masalah pelik dan menyarankan pemecahannya. Melalui proses deliberasi, masukan dari komunitas epistemik syariat dapat menjadi pemahaman dan praktek bersama di masyarakat mengenai suatu isu atau masalah.

Demikian pula, untuk menghindari jalan buntu dalam kontroversi-kontroversi syariat yang akut dan berlarut-larut, alternatif pembingkaian ulang dapat digunakan, yakni dengan memindahkan bingkai perdebatan-perdebatan tersebut kepada level yang memungkinkan terciptanya jalan keluar. Proses pendefinisian masalah, pencarian titik temu, dan komunikasi lintas bingkai merupakan bingkai baru yang ditawarkan di sini, yang bisa menjadi sumber kreativitas dan proses belajar. Dengan demikian, perdebatan-perdebatan itu akan ditempatkan dalam deliberasi publik yang demokratis mengenai masalah-masalah publik dan aturan-aturan yang mengikat masyarakat.

Selanjutnya, multikulturalisme, baik yang internal dan eksternal, dapat menjadi pendekatan dalam membicarakan dan memperdebatkan syariat Islam dalam konteks kemajemukan. Dengan menempatkan perbincangan mengenai syariat dalam konteks multikulturalisme internal dan eksternal, maka perbincangan mengenai syariat terkait erat dengan dua tantangan dalam kehidupan yang majemuk. Tantangan pertama adalah dialog yang terbuka dan nirkekerasan baik pada tingkat internal dan eksternal. Tantangan kedua adalah pencarian serta pelembagaan rezim-rezim toleransi. Salah satu tantangan yang mencuat dari pendekatan multikultural ini adalah bagaimana negara modern dapat mengakomodasi kemajemukan dengan mengurangi campurtangan yang sentralis di bidang keagamaan dan etnisitas.

Pembedaan antara norma dan hukum, yang dipaparkan dalam bab 6 sebagai salah satu kemungkinan pemecahan masalah, mengisyaratkan perlunya ditinjau kembali kecen-

derungan formalisasi syariat. Pada saat yang sama, pembedaan ini bisa mempertahankan dan mengembangkan potensi syariat sebagai sumber norma sosial keagamaan yang dianut luas dalam masyarakat, yang kekuatannya tergantung kepada reaksi emosional bersama di kalangan masyarakat bila terjadi pelanggaran, bukan kepada sanksi-sanksi formal. Selanjutnya, syariat sebagai norma juga dapat dielaborasi dalam rangka pengembangan norma-norma baru di masyarakat yang menyangkut berbagai masalah kontemporer pada tingkat nasional maupun global.

Kemungkinan pemecahan masalah lainnya adalah dengan mengurangi beban agenda politik nasional dari muatan perdebatan syariat, sehingga politik bisa berjalan tanpa dihambat oleh kontroversi yang tidak bisa dirundingkan dan memecah-belah bangsa. Dengan pembebasan tersebut, agama terlindungi dari intervensi politik pejabat-pejabat publik.

Tentu saja, masih banyak kemungkinan pemecahan lain yang bisa diajukan. Tetapi, perbincangan mengenai penerapan syariat Islam itu mesti tetap ditempatkan pada level diskusi dan deliberasi kebijakan. Sekali penamaan "syariat Islam" mengimplikasikan penutupan serta pembunuhan diskusi dan deliberasi, maka penerapan syariat Islam bisa jatuh kepada anti-ijtihad. Pada dasarnya, dunia penerapan syariat adalah dunia refleksi dan coba-coba yang mengandung unsur fleksibilitas. Partisipasi publik yang luas di dalam proses tersebut semestinya dimaksimalkan.

Studi ini jelas masih meninggalkan sejumlah persoalan yang signifikan untuk dikaji lebih lanjut. Yang pertama adalah masalah konflik, baik internal umat Islam ataupun muslim-non-muslim, yang dipicu oleh isu penerapan syariat. Selain itu, masalah yang muncul dari pengundangan atau kanonisasi syariat — seperti terjadi di Nigeria, Malaysia dan serangkaian peraturan daerah di beberapa daerah di Indonesia, atau qanun di Aceh — adalah kontradiksi yang ditimbulkannya dengan konstitusi atau perundang-undangan yang lebih tinggi. Masalah krisis konstitusi semacam ini pun perlu diteliti lebih

jauh.

Sementara untuk isu penerapan syariat itu sendiri, masalah minoritas, perempuan, dan HAM, merupakan masalah sensitif yang menarik. Demikian pula, masalah konflik penafsiran syariat di kalangan umat Islam, kecenderungan menjadikan syariat sebagai kuda tunggang politik (*political justice*), serta asumsi dan penerapan syariat sebagai solusi berbagai permasalahan.

Bagi para sarjana Muslim, reformulasi syariat dalam konteks kontemporer, khususnya dalam beberapa kemungkinan pemecahan yang ditawarkan studi ini, merupakan agenda penting lainnya yang perlu dikaji.

Terakhir, kebanyakan jajak pendapat penerapan syariat yang dilakukan kelompok pro-syariat di Indonesia belum melibatkan kalangan umat Islam yang lebih luas. Dengan demikian, suatu survei yang secara spesifik meneliti pendirian masyarakat di daerah-daerah yang merencanakan formalisasi syariat, atau masyarakat Indonesia pada umumnya, perlu dilakukan.

Catatan:

[1] Donald A. Schoen & Martin Rein, *Frame Reflection: Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies*, (New York: Basic Books, 1994), hal. 8.

Kepustakaan

Buku dan Artikel

Abbot, F., *Islam and Pakistan,* Ithaca: Cornel Univ. Press, 1968.

Abdulah, Zulkarnaini, "Desakralisasi Fiqh," *Serambi Indonesia,* 27 Oktober 2002.

Abubakar, AlYasa' "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh (Sejarah dan Prospek)" dalam Fairus M. Nur lbr, *Syariat di Wilayah Syariat: Pernik-pernik Islam di Naggroe Aceh Darussalam,* Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002.

Abou el-Fadl, Khalid, *Speaking in God's Name,* Oxford: Oneworld Pub., 2001.

Adams, C.J., *Islam and Modernism in Egypt,* London: Oxford Univ. Press, 1933.

Adan, Hasanuddin Yusuf, "Ghazwul Fikri Menghancurkan Syariat Islam," *Serambi Indonesia,* 8 September 2002.

Ahmad, Aziz *Islamic Modernism in India and Pakistan,* London: Oxford Univ. Press, 1967).

------, "Islam and Democracy in Pakistan," *Contribution to Asian Studies,* vol 2, 1971.

------ & G.E. von Grunebaum, (eds.), *Muslim Self-Statement in India and Pakistan,* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

Ahmed, Manzooruddin, "Iqbal and Jinnah on the 'Two-Nation' Theory," *Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vission and the Reality*, ed. C.M. Naim, *et.al.*, Lahore: Vanguard Books, 1984.

——-, "Sovereignity of God: A Study in the Conflict of Traditionalism and Modernism," *Islamic Studies*, vol. 4, no. 2, 1965.

Akhavi, Shahrough, "The Clergy's Concepts of Rule in Egypt and Iran," *Annals, AAPSS*, vol. 525, November 1992.

Al-Ashmawy, Mohammad Said, *Jihad Melawan Islam Ekstrem*, Jakarta: Desantara, 2002.

Al-Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka*, Madani Press, 2000.

Alfian, Ibrahim, "Sejarah Aceh Selayang Pandang," *Selama Rencong Adalah Tanda Mata: Aceh dalam Rentang Konflik dan Harapan di Masa Depan*, ed. Bahrul Ulum, *et.al.*, Aceh-Jakarta: Koalisi NGO HAM & CSSP, tt.

——, *Perang di Jalan Allah*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.

Ali, Mohammad Daud, "Kedudukan dan Pelaksanaan Hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia," *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, ed. Cik Hasan Bisri, Jakarta: Logos, 1998.

Ali, Sayyid Amir, *The Spirit of Islam*, London: Christophers, 1962.

Al-Mawardi, "Pendidikan Bernuansa Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 20 Novemper 2002.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward An Islamic Reformation*, Syracuse - New York: Syracuse Univ. Press, 1990.

------, "*Shari'a* and Positive Legislation: Is an Islamic State Possible or Viable?," *Kluwer Law International*, 2000.

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1989.

—— & Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran*, Bandung: Mizan, 1989.

——- & Samsu Rizal Panggabean, "A Contextual Approach to the Interpretation of Qur'an," *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, ed. Abdullah Saeed, (Oxford Univ. Press, 2004).

Amiruddin, M. Hasbi, "Ulama Dayah: Peran dan Responnya terhadap Pembaruan Hukum Islam," *Pranata Islam di Indonesia*, eds. Dody S. Truna & Ismatu Ropi, Jakarta: Logos, 2002.

Amnesty International, *Pakistan:Women's Human Rights Remain Letter*, London: Amnesty International, 1997.

Amnesty International, "Amnesty International Report 2002 - Africa - Sudan," Amnesty International Publication, 2002.

Amnesty International News Release, "Death Sentence in Sudan must not be Carried Out," New York: Amnesty International, August 22, 2002.

Analiansyah, "Benarkah Hukum Islam itu Kejam?" *Serambi Indonesia*, 7 Oktober 2002.

-------, "Wilayatul Hisbah sebagai Pengawas Syariat," *Serambi Indonesia*, 28 Oktober 2002.

Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World*, London: Univ. of London the Athlon Press, 1976.

Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Bandung: Pustaka-Perpustakaan Salman ITB, 1981.

Anwar, Zainah, "What Islam, Whose Islam? Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights," dalam Robert W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Arney, George, *Afghanistan*, London: Mandarin, 1990.

Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1982.

Awwas, Irfan Suryahardi, (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001)\.

Bassiouni, M. Cherif, "A Search for Islamic Criminal Justice: An Emerging Trend in Muslim States," dalam Barbara Freyer Stowasser, ed., *The Islamic Impulse* London & Sydney: Croom Helm, 1987.

Binder, L., *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley: Berkeley Univ. Press, 1963.

Bisri, Cik Hasan, (ed.), *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos, 1999.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2001.

Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.

Bol, Nhial, "Sudan-Education: Islamic Education for the Non-Muslim South," *Interpress Service*, Khartoum, August 1, 1995.

Brumberg, Daniel "Islamist and the Politics of Concencus," *Journal of Democracyi*, vol. 13, no. 3, (July, 2002).

Budiman, M. Nasir, "Implementasi Syariat Islam dalam Pendidikan di NAD," *Serambi Indonesia*, 9 Oktober 2002.

Burns, John F., "Taliban Rulers Decree Death by Stoning to Adulterers," *The Denver Post*, November 3, 1996.

Clark, Kate, "Aid Workers Arrested by Taliban Face Death," *The Independent*, August 5, 2001.

Coulson, N.J., *History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1964.

Crouch, Harold, "The Recent Resurgence of Political Islam in Indonesia," *Islam in Southeast Asia: Analysing Recent Developments*, ed. Anthony L. Smith, Singapore: ISEAS, 2002.

Dhuri, Saifuddin, "Syariah Syumul untuk Manusia Indonesia," *Serambi Indonesia*, 22 Desember 2002.

Dinas Informasi dan Komunikasi Daerah Istimewa Aceh, *Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Daerah Istimewa Aceh, 2001.

Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 / 2002 tentang Peradilan Syariat Islam, (tt.tp).

------, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 11 / 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam, (tt.tp).

------, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 / 2003 tentang Larangan Minuman Khamar dan Sejenisnya,

(tt.tp).
——, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 / 2003 tentang Maisir (Perjudian), (tt.tp).
——, *Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14 / 2003 tentang Khalwat (Mesum)*, (tt.tp).
Djajadiningrat, Hoesein, *Atjehsch-Nederlandsch Woordenboek*, Batavia: Lands-drukkerij, 1934.
——, *Kesultanan Aceh*, tr. Teuku Hamid, Banda Aceh: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Pengembangan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, 1982.
Dupree, Louis, *Afghanistan*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1980.
Elbendary, Amina, "Conditional surrenders," *Al-Ahram Weekly*, 13-19 January 2000.
——, "Roosters' Wrath," *Al-Ahram Weekly*, 20-26 January 2000
——, "Parliament trounces travel right," *Al-Ahram Weekly*, 27 January-2 February 2000.
Elster, Jon, (ed.), *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
——, *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
—— & Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
Encyclopaedia of Islam CD-Rom edition v.1.0,Leiden: Koninklijke Brill NV, 1999.
Esposito, John L., "Sudan's Islamic Experiment," *The Muslim World*, vol. 76, 1986.
——, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1982.
Fealy, Greg, "Islamisation and Politics in Southeast Asia: The Contrasting Cases of Malaysia and Indonesia," *Islam in World Politics*, eds. Nelly Lahoud & Anthony Johns, London: Routledge Curzon, (2004?).
Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923-1957*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.

------, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, N.Y.: Modern Indonesia Project, Cornell University, 1970.

Freedom House Report, "The Talibanization of Nigeria: Sharia Law and Religious Freedom," Freedom House's Center for Religious Freedom, 2002.

Fund for Peace, "Abuses Against Women in Sudan," New York: Fund for Peace, May 15, 1992.

-----, "Women and Human Rights in Sudan: A Report," New York: 1993.

Fyzee, A.A.A., *A Modern Approach to Islam*, London: Asia Publishing House, 1963.

------, *Outlines of Muhammadan Law*, Delhi: Oxford Univ. Press, 1974.

Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1947.

Goodhand, Jonathan, "Peace-Making in the New World Disorder: A Study of the Afghan Conflict and Attempts to Resolve it," *Peace Building and Complex Political Emergencies Working Paper Series*, paper no. 7, June, 2001.

Haas, Peter M., "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination," *International Organization*, 46, 1, Winter 1992.

Hamid, Ahmad Fauzi Abdul, "An Islamicist's View of an Islamic State and its Relevance to a Multi-racial Society," *Islam in Southeast Asia: Analysing Recent Developments*, Singapura: ISEAS, 2002.

Hamidullah, Muhammad, *Introduction to Islam*, Gary, Ind.: International Islamic Federation of Student Organizations, 1970.

Hardi, *Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Cita Panca Serangkai, 1993.

Hasan, Khalid, "The Taliban's World," *Dawn*, March 19, 2001.

Hasjmy, A., *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, Jakarta: Penerbit Benual, 1983.

Hassan, Yasmine, *The Haven Becomes Hell*, Lahore: Shirkat Gah, 1995.

Hefner, Robert W., "Globalization, Governance, and the Crisis of Indonesian Islam," paper presented at Conference on Globalization, State Capacity, and Muslim Self Determinism, Univ. of California-Santa Cruz, March 7-9, 2002.

-------, "Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia," *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ed. Dale F. Eickelman, Indiana Univ. Press, 2003.

Hizbut Tahrir Indonesia, *Selamatkan Indonesia dengan Syariah*, Hizbut Tahrir Indonesia, 2002.

Holmes, Stephen, "Gag Rules or the Politics of Omission," *Constitutionalism and Democracy*, eds. Jon Elster and Rune Slagstad (New York: Cambridge University Press, 1988).

Holt, P.M. & M.W. Daly, *The History of the Sudan from the Coming of Islam to the Present Day*, Boulder: Westview Press, 1979.

Hooker, M.B., *Adat Law in Modern Indonesia*, Kuala Lumpur: Oxford Univ. Press, 1978.

-------, "The State and Shari'a in Indonesia," *Shari'a and Politics in Modern Indonesial*, ed. Arskal Salim & Azyumardi Azra, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Hosen, Nadirsyah "*Fatwa* and Politics in Indonesia," dalam Arskal Salim and Azyumardi Azra, eds., *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003.

HRCP, *State of Human Rights in 1997*, Lahore: HRCP, 1998.

Human Rights Watch, *Crime or Custom? Violence against Women in Pakistan*, New York: HRW, 1999.

-------, *Sudan, "In the Name of God,"* Human Rights Watch Publication, November 1994, vol. 6, no. 9.

Human Rights Watch/Africa, *Behind the Red Line: Political Repression in Sudan*, Human Right Watch, 1996.

Iba, Iskandar, "Politik Hukum dan Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 27 November 2002.

Ibr, Fairus M. Nur, (ed.), *Syariat di Wilayah Syari'at: Pernik-pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002.

Ibrahim, Iskandar, "Haruskah Iman dan Ibadah Dipublikkan?" *Serambi Indonesia*, 27 Oktober 2002.

Iqbal, Muhammad "Economic Blue-Print of the New Muslim State," *Muslim Self-Statement in India and Pakistan*, eds. Aziz Ahmad & G.E. von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

------, "Presidential Adress, Deliverd at the Annual Session of All-Inidia Muslim Conference at Lahore on the 21st March, 1932," *Thoughts and Reflection of Iqbal*, ed, S.A. Vahid, Lahore: SH Muhammad Ashraf, 1973.

——, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Izzati, Abba, "Perspektif Humanis Penerapan Syariat," *Serambi Indonesia*, 13 November 2002.

Jalil, Tuanku Abdul, "Struktur Pemerintahan di Aceh: Benteng Pertahanan Nasional," Makalah untuk seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan, Takengon, 20-24 Januari 1986.

-------, "Qanun Syara' Kerajaan Aceh," ditranskripsikan oleh Tuanku Abdul Jalil (naskah yang belum diterbitkan).

Jamil, Tengku M. Yunus, *Tawarikh Raja-raja Kerajaan Aceh*, Banda Aceh: Ajdam I Iskandar Muda, 1968.

Jaudah, Ahmad, *Hiwarat haula asy-syari`ah*, Kairo: Sina li an-nasyr, 1990.

Jefferson, La Shawn R., "The War on Women," *The Wall Street Journal*, August 22, 2002.

Jinnah, Muhammad Ali, "The Theory of the Two Nation in the Sub-continent," *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, ed. D.E. Smith, New York: The Free Press, 1971.

Kell, Tim, *The Roots of Acehnese Rebellion, 1989-1992*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1995.

Khallaf, Abdul Wahhab, *Mashadir al-Tasyri' al-Islam fi-ma la Nashsha*

fihi, Quwait: Dar al-Qalam, 1972.

Khan, Maimul Ahsan, *Human Rights in the Muslim World*, Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2003.

Langlois, Anthony J., *The Politics of Justice and Human Rights*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

Latif, Hamdiah A., "Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reforms in Aceh," MA thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, 1992.

Lawrence, Bruce B., *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*, Pinceton: Princeton University Press, 1998.

Lawyers Committee for Human Rights, "Beset by Contradictions: Islamization, Legal Reform and Human Rights in Sudan," Lawyers Committee for Human Rights, December 1996.

Lembaga Bantuan Hukum Yogyakarta, *Imran: dari Hukum Sampai Islam*, Yogyakarta: LBH – Yogyakarta, 1982.

Lev, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley: Univ. of California Press, 1972.

LPPI & MUI Kabupaten Cianjur, *Apa dan Bagaimana Pelaksanaan Syari'at Islam di Kabupaten Cianjur*, Cianjur: LPPI dan MUI Kab. Cianjur, 2002.

LPPI, *Gerbang Marhamah*, Cianjur: LPPI, 2002.

Lubis, Nur Ahmad Fadhil, "Islamic Justice in Transition: A Socio-Legal Study of the Agama Court Judges in Indonesia," Ph.D Dissertation, Univ. of California, 1994.

Lukito, Ratno, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001.

Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.

Majelis Mujahidin Indonesia, *Usulan Undang-undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Markaz Pusat Majelis Mujahidin, tt. (2002?).

Marshall, Paul, "Radical Islam in Nigeria," *Standard*, April 15, 2002.

Mayer, Ann Lizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 2nd ed., Boulder - London: Westview Press & Pinter

Publishers, 1995.

Middle East Policy, "Islam, Democracy, the State and the West: Summary of a Lecture and Round-table Discussion with Hasan Turabi, Prepared by Louis J. Cantory &Arthur Lowrie," vol. 1, no. 3, 1992.

Miller, Judith, "Sudan Publicly Hangs an Old Opposition Leader," *The New York Times*, January 19, 1985.

Monshipouri, Mahmood, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East*, London: Lynne Rienner, 1998.

Moussalli, Ahmad S., *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, Florida: Univ. Press of Florida, 2003.

Mudzhar, Atho *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: INIS, 1993.

Muhammad, Rusjdi Ali, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*, Banda Aceh, Jakarta: Ar-Raniry Press & Logos, 2003.

Munir, M. & M.R. Kayani, *Report of the Court of Inquiry*, Lahore: Government Printing, 1954.

Mydans, Seth, "In Pakistan, Rape Victims are the 'Criminals'," *The New York Times*, May 17, 2002.

Najjar, Fauzi M., "The Application of Sharia Laws in Egypt," *Middle East Policy*, vol. I, no. 3, 1992.

Noor, Farish A., "Islamic Justice needs Meld of Old and New," *New Straits Times*, Januari 27, 2001.

-------, "PAS Post-Fadzil Noor: Future Directions and Prospects," Singapura: ISEAS, August 2002.

O'Sullivan, Michael, "The Case of Sufiyatu Huseini in Nigeria," *Amerca*, March 18, 2002.

Panggabean, Samsu Rizal, "Dîn, Dunyâ, dan Daulah," *Ensiklopedia Dunia Islam*, vol. 6, ed. Taufik Abdullah, *et.al.*, Jakarta: Ikhtiar Baru, 2002.

Parekh, Bikhu, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Peters, Ruud, "The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis," *Welt des Islams*, vol. 34, no. 2, 1994.

------, *The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria*, Lagos: 2001.

Piekaar, A.J., *Aceh dan Peperangan dengan Jepang*, tr. Aboe Bakar, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1998.

Poggi, Gianfranco, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford, California: Stanford Univ. Press, 1978.

Pradadimara, Dias & Burhaman Junedding, "Who is calling for Islamic Law? The Struggle to Implement Islamic Law in South Sulawesi," *Inside Indonesia*, No. 72, Oct-Dec 2002.

Price, Daniel E., *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights*, Westport: Praeger, 1999.

Puteh, M. Jakfar & Mohammad Ilham, "Pilsung, Syariat Islam dan Masyarakat Madani," *Serambi Indonesia*, 3 November 2002.

Qureshi, S.M.M., "Religion and Party Politics in Pakistan," *Contribution to Asian Studies*, vol. 2, 1971.

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

------, *Islam*, Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1979.

------, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1982.

------, "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan," *Studia Islamica*, vol. 32, 1970.

------, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 1, no. 4, 1970.

------, "The Islamic Concept of State," *Islam in Transition: Muslim Perspectives*," ed. J.J. Donohue & J.L. Esposito, New York: OUP, 1982.

Rashid, Ahmed, *Taliban: The Story of Afghan Warlords*, London: Pan Books, 2001.

Reid, Anthony, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, Kuala Lompur: Oxford Univ. Press, 1969.

Riddell, Peter, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, Singapore: Horizon Books, 2001.

Rouse, Shahnaz, "The Outsider(s) Within: Sovereignity and Citizenship in Pakistan," *Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*, eds. P. Jeffrey & A. Basu, New York: Routledge, 1998.

Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York: Oxford Univ. Press, 2001.

Safi, Louay M., "The Islamic State: A Conceptual Framework," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Sept. 1991.

Sahlan, Muhammad, "Syariat Islam antara Modern dan Konservatif," *Serambi Indonesia*, 14 Desember 2002.

Said, Muhammad, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: Pengarang Sendiri, 1961.

Saif, Walid, "Human Rights and Islamic Revivalism," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 5, no. 1, 1994.

Salam, Tengku H. Anwar Fuadi A., *Dapatkah Syariah Islam Diberlakukan di Aceh?*, Banda Aceh: Gua Hira, 2001.

Salim, Arskal & Azyumardi Azra, "Introduction: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics," *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim & Azyumardi Azra, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Schacht, J., "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica*, vol. 12, 1960.

------, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Schoen, Donald A. & Martin Rein, *Frame Reflection: Toward the Resolution of Intractable Policy Controversoes*, New York: Basic Books, 1994

Senghaas, Dieter, *The Clash within Civilizations*, London & New York: Routledge, 2002.

Sfeir, George N., "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Middle East Journal*, vol 52, no. 3, 1998.

Shepard, William E., "Muhammad Sa`id al-`Ashmawi and the Application of the Shari`a in Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol 28, 1996.

Shiraishi, Saya, "Pemerintahan Militer Jepang di Aceh 1942-1945,"*Pemberontakan Indonesia di Masa Pendudukan Jepang*, ed. Akira Nagazumi, tr. Mochtar Pabottinggi, *et.al.*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988.

Simanjuntak, Togi, *Premanisme Politik*, Jakarta: ISAI, 2000.

Smith, D.E., (ed.), *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, New York: The Free Press, 1971.

Sofyan, Ismail, *et.al.*, (eds), *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah*, (?), 1994.

Stepan, Alfred "Religion, Democracy, and the 'Twin Toleration,'" *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 4, October, 2000.

Sulaiman, M. Isa, *Aceh Merdeka: Ideologi, Kepemimpinan, dan Gerakan*, Jakarta: Al-Kautsar, 2000.

Sulaiman, Nasruddin, *et.al.*, *Aceh: Manusia, Masyarakat, Adat dan Budaya*, Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1992.

Supomo & Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848*, Jakarta: Djambatan, 1955.

Syah, M. Kaoy & Lukman Hakiem, *Keistimewaan Aceh dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Pengurus Besar al-Jam'iyatul Washliyah, 2000.

Ter Haar, B., *Adat Law in Indonesia*, tr. Adamson Hoebel & A. Arthur Schiller, New York: Institute of Pacific Relations, 1948.

Thaha, Mahmud Muhammad, *The Second Massage of Islam*, tr. Abdullahi Ahmed an-Nai'im, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1987.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. J.L. Esposito, New York –Oxford: OUP, 1995.

Tibi, Bassam, "Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985: The Islamic System of Government (*al-nizam al-islami*), *shura* Democracy and the Implementation of the Shari`a as Opposed to Secularism

(ʿilmaniyya)," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 4, No. 1, June 1993.
Toynbee, Arnold, *A Study of History*, London: 1939.
Usman, M. Bakry, "Menuntut Ilmu menurut Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 16 September 2002.
van Bruinessen, Martin, "The Violent Fringe of Indonesia's Radical Islam," *ISIM Newsletter*, vol. 11, December 2002.
-------, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia," *South East Asia Research*, Vol 10, No 2, 2002.
van Dijk, C., *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, Jakarta: Grafiti Press, 1983.
van Langen, K.F.H., *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, tr. Aboe Bakar, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1997.
van T Veer, Paul, *Perang Aceh*, Jakarta: Grafiti Press, 1985.
van Vollenhoven, C., *Van Vollenhoven on Indonesian Adat Law*, tr. J.F. Holleman, *et.al.*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
Voll, John O., *The Political Impact of Islam in Sudan: Numayri's Islamization Program*, Washington DC: United States Dept. of State, 1984.
——- & S.P. Voll, *The Sudan: Unity and Diversity in a Multicultural Society*, Boulder: Westview Press, 1985.
Wahid, Marzuki & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
Wakoson, Lias Nyamlell, "The Politics of Southern Self-Government 1972-1983,"*Civil War in the Sudan*, eds. W.M. Daly & Ahmad Alawad Sikainga, London: British Academic Press, 1993.
Walzer, Michael, *On Toleration*, New Haven: Yale University Press, 1997.
Wijaya, Teuku Safir Iskandar, "Syariat Islam di Aceh Mau Ke Mana?," *Serambi Indonesia*, 11 Oktober 2002.
Witte, John, Jr. & Johan D. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, The

Hague:Martinus Nijhoff, 1996.
Yahya, Masthur, "Konstiotusi sesuai Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 1 Oktober 2002.
Yamin, Muhammad, (ed.), *Naskah Persiapan Undang-undang Dasar*, Jakarta: Prapanca, 1959.
Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.
Zaenuddin, Dundin, *et.al.*, *Primordialisme dan Konflik Golongan: Wacana Politik Syariat Islam*, Jakarta: PMB-LIPI, 2001.
Zakiah, Titin, "Mengritisi Mahkamah Syariah di NAD," *Serambi Indonesia*, 21 dan 22 Oktober 2002.
Zentgraaff, H.C., *Aceh*, tr. Aboe Bakar, Jakarta: Beuna, 1983.
Zunuddin, Muslim, "Efektifitas Pelaksanaan Syariat Islam," *Serambi Indonesia*, 13 Agustus 2002.

Koran dan Majalah

Fajar.
Jakarta Post.
Kompas.
Koran Tempo.
Media Indonesia.
Media.
Nusa.
Pikiran Rakyat.
Republika.
Serambi Indonesia.
Sinar Harapan.
Suara Hidayatullah.
Suara Indonesia Baru.
Suara Karya.
Suara Merdeka.
Suara Pembaruan.
Tempo.
The New York Times.

The Strait Times.
Time.
African Ecclesial Review.
The Arab News.
The Washington Post.
"Parliament trounces travel right," *Al-Ahram Weekly Online*, 27 January-2 February 2000.
"Roosters' Wrath," *Al-Ahram Weekly Online*, 20-26 January 2000.
"Who won the tug-of-war?" *Al-Ahram Weekly*, 3-9 February 2000.
"Off with her head," *Al-Ahram Weekly Online*, 12-18 April 2001.
"Mobilising for Saadawi," *Al-Ahram Weekly Online*, 14-20 June 2001.
"Did *hisba* ever go away?" *Al-Ahram Weekly Online*, 21-27 June 2001.
"Case of incitement," *Al-Ahram Weekly Online*, 12-18 July 2001.
"Conditional surrenders," *Al-Ahram Weekly Online*, 13-19 January 2000.
"Feminism in a nationalist century" *Al-Ahram Weekly*, dalam 30 December 1999-5 Januari 2000.
"Sudan: Threat to Women's Status from Fundamentalist Rezime," *Africa Watch*, vol. 2 no. 12, April 9,1990.
"Trader 'Flogged for a Bottle of Gin," *Independent Newspaper*, January 2, 2002.
"Lives Still Restricted, Afghan Women see Hope," *The Christian Science Monitor*, December 30, 1999.
"Nigeria's Muslim-Christian Riots: Religion or Realpolitik," *The Economist*, Januari 17, 2003.
"Drama as Sharia Convict Dares Judge with Whisky Sachet," *Vanguard Daily*, March 10, 2001.
"Ullema Declare Jihad against Rabbani," *The Nation*, April 4, 1996.
"Sharia Judge Flogged," *Vanguard*, January 21, 2002.
"Afghan Taliban orders Students to wear Turbans," *Reuters*,March 28, 2001.

Internet:

Amnesty International,
http://www.amnesty.org/ailib/aireport/ar98/asa28.htm

Center for Religious Freedom, "Sharia Law Threatens Nigeria's Stability," http://www.freedomhouse.org/rwligion/news/bn-2002/bn-2002-03-27.htm.

Jenkins, David, "Soeharto's Komando Jihad Chickens Come Home to Roost," http://www.smh.com.au/cgi-bin/common/popup-PrintArticle.pl?path=/.../1034222686274.htm.

Omoruyi, Omo, "An Appeal to President Olusegun Obasanjo: Nigeria: Neither an Islamic nor a Christian Country,"
http://www.biafraland.com/Islamization%20of%20Nigeria.htm.

Qanun Asasi NII,
http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/7749/qanun.html.

Safi, Louay M., "Human Rights and Islamic Legal Reform,"
http://www.witness-pioneer.org/vil/Articles/shariah/default.htm.

Safi, Louay M., "Human Rights and Cultural Reform in Contemporary Muslim Society: From Hegemonic Discourse to Cross-Cultural Dialogue,"
http://home.att.net/~louaysafi/articles/1999/human32.html.

Salahuddin, Sayed, "Taliban flog woman, cutt of two men's hands," http://www.rawa.org/handcut.htm.

Wiechman, Dennis J., *et.al.*, "Islamic Law: Myths and Realities,"
http://www.acsp.uic.edu/oijc/pubs/cji/120313.htm.

Sisters of Islam, "Memorandum on the Syariah Criminal Code (II) 1993 State of Kelantan," http://www.Muslimtents.com/sisterin-islam/resources/msyariahcodekelantan.htm.

Situs web persis, http://www.persis.or.id.

Surya on Line, http://www.surya.co.id/09122002/13b.phtml.

Teks Proklamasi NII,
http://members.tripod.com/darul_islam/nii-prev.html.

"A Special Feature on Sharia in Nigeria,"
http://www.waado.org/NigerDelta/HumanRights/Sharia/NigeriaOnLine-23Aug2002.html.

"Judgment of Federal Shariat Court, Pakistan",
http://www.irshad.org/idara/qadiani/legal/pkcort84.htm.

"Nigeria," http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/query/r?frd/cstdy:@field (DOCID+ng0066).

"Program Jaringan Islam Liberal," http://islamlib.com/Redaksi/program.html.

"Q & A on the Hudud and Qisas Enactment (from Aliran)," http://www.hakam.org/articleQ&AHudud.htm.

"Tension rise over Islamic Law in Northern Nigeria," http://www.domini.org/openbook/nigeria19991223.htm.

"The Islamic Taliban Movement and the Dangers of Regional Assimilation," http://Islam.org.au/articles/18/taliban1.htm.

"Para Pendekar Pemberantas Kemaksiatan Bermunculan," *al-Islam*,22 Mei, 2002, http://www.Alislam.or.id/fokus/arsip/-00000049.html.

Indeks

B

C

D

N

Tentang Penulis

Taufik Adnan Amal

Dilahirkan di Bandung, 12 Agustus 1962. Selepas menempuh pendidikan di Sastra Arab UGM Yogyakarta dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia melanjutkan studinya di Johannes Guetenberg University, Mainz.

Pria yang saat ini mengajar di Fakultas Syariah IAIN Alauddin Makassar ini aktif menulis serius sejak Mahasiswa, baik berupa artikel media, jurnal, maupun buku. Artikelnya banyak dimuat di *Ulumul Qur'an, Prisma, Jurnal Syari'ah*, dan media-media nasional maupun lokal.

Beberapa buku dan publikasi yang ditulis:

- *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989.
- *Tafsir Kontekstual al-Quran*, Bandung: Mizan, 1989, ditulis bersama Samsu Rizal Panggabean.
- *Fazlur Rahman: Sang Sarjana, Sang Pemikir*, Jakarta: ELSAF, 1990, monografi, ditulis bersama Ihsan Ali Fauzi.
- *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, Yogyakarta: fkBA, 2001.

Beberapa buku yang diterjemahkan:
- *Pengantar Studi al-Quran*, Jakarta: Rajawali, 1990, karya W.M. Watt.
- *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, Jakarta: PT Rajagrafindo, 1999, karya W.M. Watt.
- *Tentang Teori Politik Islam*, Bandung: Pustaka, 1987, karya Kamaruddin Khan.
- *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1988, kumpulan tulisan Fazlur Rahman.
- *Agama dan Budaya Perdamaian*, Yogyakarta: fkBA, 2001, kumpulan tulisan Chaiwat Satha-Anand.

Beberapa buku yang disunting:
- *Maluku Utara: Perjalanan Sejarah 1250-1800*, Ternate: Universitas Khairun, 2002.
- *Maluku Utara: Perjalanan Sejarah 1800-19500*, Ternate: Universitas Khairun, 2003.

Di luar kesibukannya mengajar dan menulis, ia juga aktif melakukan penelitian di bidang yang digelutinya, serta mendirikan dan mengelola beberapa lembaga termasuk FkBA (Forum kajian Budaya dan Agama), dan sejumlah journal ilmiah.

Samsu Rizal Panggabean

Lahir di Padangsidempuan, 31 Mei 1961. Pendidikan S1-nya diselesaikan di Jurusan Hubungan Internasional, FISIP UGM, sambil juga kuliah di jurusan Tafsir-Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karena *concern*-nya di bidang resolusi konflik, pada 1993 ia memperoleh beasiswa dari pemerintah Swedia dan Austria untuk program Diploma di Program on Peace, Development, and Conflict Resolution Uppsala University, Uppsala, Swedia, dan di program yang sama di European Peace University (EPU), Stadtschlaining, Austria. Tak puas dengan itu, pada 1994-1996 ia memperoleh beasiswa

Fulbright untuk memperoleh Masternya di Institut for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, Fairfax, Virginia.

Selepas menyelesaikan S1-nya, ia sudah aktif mengajar di Universitas Gajah Mada, salah satu almamaternya. Dan hingga sekarang ia juga masih aktif menjadi staff pengajar di beberapa universitas lain. Karir akademiknya tidak berhenti sebatas itu. Ia pernah menjadi Kepala Center for Middle East Studies FISIP UGM, Kepala Center for Security and Peace Studies (CSPS) UGM, Direktur Program Project on Democracy Education and Civil-Millitary Dialogue CSPS-NDI, dan sampai sekarang masih tercatat sebagai Direktur Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) UGM.

Di luar karir akademiknya, ia juga aktif mengisi di berbagai seminar, menjadi fasilitator berbagai workshop, melakukan berbagai penelitian, dan juga aktif di berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat. *Concern*-nya terhadap permasalahan konflik dan juga pemikiran Islam, terutama menyangkut perkembangan isu syariat Islam ditunjukkan dengan keterlibatannya pada berbagai penelitian seputar isu tersebut.

Seperti halnya Taufik Adnan Amal, kolega dan kawan dekatnya sejak mahasiswa, ia juga aktif menulis di berbagai media, jurnal, dan beberapa buku. Bersama Taufik pula, ia menulis beberapa buku, termasuk *Tafsir Kontekstual al-Quran* yang diterbitkan Mizan pada tahun 1989, serta mendirikan FkBA (Forum Kajian Budaya dan Agama).

POLITIK SYARIAT ISLAM

Dari Indonesia hingga Nigeria

Ada banyak masalah menarik yang mencuat dalam isu formalisasi syariat Islam yang berlangsung di berbagai negeri Muslim dewasa ini. Buku yang ditulis oleh Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean ini mencoba menelusuri berbagai tuntutan dan penerapan syariat Islam di sejumlah negeri Muslim, ketegangan dan persoalan yang muncul akibat dari tuntutan dan penerapan tersebut - termasuk masalah-masalah metodologis - serta kemungkinan-kemungkinan untuk mengatasinya. Fokusnya adalah isu penerapan syariat Islam di Aceh dan beberapa daerah lain di Indonesia, serta sejumlah negeri Muslim di Afrika dan Asia - Mesir, Sudan dan Nigeria untuk Afrika, serta Pakistan, Afganistan dan Malaysia untuk Asia. Pemilihan daerah-daerah ini dilakukan secara purposif untuk menunjukkan keluasan dimensi persoalannya tanpa harus mengkompromikan kedalaman dimensi masalah yang dibahas.

Melalui buku ini, kedua penulis menunjukkan betapa persoalan penerapan syariat Islam tidak sesederhana yang kita bayangkan. Melalui perbandingan beberapa negara, nampak sekali kompleksitas problem yang dihadapi para pendukung penegakan syariat Islam dan pengambil kebijakan. Sejauh ini, di Indonesia belum muncul buku yang cukup komprehensif dan objektif seputar penerapan syariat Islam. Karena itu, buku ini diharapkan bisa memberikan kejelasan tentang watak penegakan syariat dalam sejarah Islam modern dan memberi arah yang jelas untuknya.

Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean adalah penulis produktif yang sudah menulis bersama sejak mereka berstatus mahasiswa di Yogyakarta. Buku pertama mereka, Tafsir Kontekstual al-Quran yang diterbitkan oleh Mizan tahun 1989 membuat nama mereka diperhitungkan dalam pertarungan gagasan pemikiran keislaman. Buku Politik Syariat Islam ini adalah bagian dari keseriusan mereka terhadap discourse keislaman yang berkembang di Indonesia, terutama isu seputar tuntutan penegakan syariat Islam secara nasional maupun di beberapa daerah.

ISBN 979-3064-07-2